LEGEA MORALĂ LA KANT



coordonator
valentin mureșan

editura universității din bucurești®

LEGEA MORALĂ LA KANT

LEGEA MORALĂ LA KANT

Valentin Mureşan (coord.)



editura universității din bucurești®

2009

Referenţi ştiinţifici: Prof. univ. dr. **ILIE PÂRVU**
Prof. univ. dr. **ADRIAN-PAUL ILIESCU**

Şos. Panduri, 90–92, Bucureşti – 050663; Telefon/Fax: 021.410.23.84
E-mail: editura_unibuc@yahoo.com
Internet: www.editura.unibuc.ro

Tehnoredactare computerizată: *Victoria Iacob*

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Legea morală la Kant / coord. Valentin Mureşan – Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, 2009
Bibliogr.
ISBN 978-973-737-674-9

I. Mureşan, Valentin (coord.)

14(430) Kant,I.

Cuprins

ANEXĂ

Cuvânt înainte

Volumul de față este un caiet de seminar util studenților dornici să înțeleagă filosofia morală a lui Immanuel Kant (1724–1804). Textele traduse reprezintă *comentarii* la opera de filosofie practică a celui ce e considerat cel mai mare filosof modern, în principal la *Întemeierea metafizicii moravurilor*.[1] În mod firesc, studiul acestor texte trebuie să se facă în paralel sau după lectura lucrării lui Kant, nu în locul ei. Deși autorii comentariilor sunt cunoscuți exegeți ai operei kantiene, nivelul de sofisticare al textelor e potrivit capacității de înțelegere a unui debutant în studiul lui Kant.

Succintul comentariu a lui H. J. Paton, un celebru profesor de la Oxford, urmează fidel firul textului *Întemeierii*, de la început până la sfârșit, fiind un ajutor indispensabil pentru lămurirea celui ce buchisește pentru prima oară complicatul text kantian.

Studiul lui R. Norman, extrem de folosit de studenții din universitățile occidentale, parcurge de asemenea textul *Întemeierii* oferind multe abordări personale. Trebuie spus că lucrarea lui Kant s-a bucurat și se bucură de o mulțime de interpretări diferite, chiar divergente.[2]

Fragmentul tradus din cartea lui R. B. Louden, *Etica impură a lui Kant,* se referă la latura *empirică* a sistemului eticii kantiene, relativ ignorată de Kant însuși, dar și de comentatori, concentrați aproape exclusiv pe studierea eticii sale „pure" (*a priori*). Dar nu putem avea decât o concepție deformată despre etica lui Kant dacă ignorăm etica sa empirică sau aplicată. Refacerea întregului tablou e intenția lui Louden.

Textul lui T. Hill jr. este o încercare provocatoare și foarte clar scrisă de a aplica aparatul conceptual al eticii kantiene (schițat la începutul studiului) la un caz concret – terorismul. Dacă e moral să sacrificăm persoane nevinovate pentru a lichida un atac terorist – iată o întrebare la care încearcă să răspundă autorul prin prisma eticii kantiene.

---

[1] I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Humanitas, București, 2007.

[2] Vezi V. Mureșan, *Comentariu la Întemeierea metafizicii moravurilor*, în I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Humanitas, București, 2007.

În anexă am inclus prima traducere românească a celebrului articol al lui Kant *Despre un pretins drept de a minți din iubire de oameni* dedicat clarificării unor puncte obscure ale teoriei sale (problema rigorismului) şi rezolvării unei dileme morale prin punerea la lucru a testelor propriei teorii. Legat de această temă – a excepțiilor admisibile de la legea morală – e şi studiul editorului volumului care pledează pentru interpretarea lui Kant ca un rigorist *flexibil*.

Traducerile textelor lui Paton, Norman, Louden şi Hill reprezintă rezultatul efortului făcut de mai mulți studenți de a tălmăci în limba română materiale didactice pentru seminariile de morală kantiană. O primă revizuire a traducerilor a fost întreprinsă de dl. lector univ. dr. Emanuel Socaciu. Revizuirea finală şi stabilirea textului a fost făcută de prof. univ. dr. Valentin Mureşan.

Valentin Mureşan

SCURT COMENTARIU LA *ÎNTEMEIEREA METAFIZICII MORAVURILOR*[1]

H. J. PATON

Prefață

Pref. 1–5[2]: *Diferitele ramuri ale filosofiei*

Cele trei ramuri principale ale filosofiei sunt logica, fizica şi etica. Dintre acestea, *logica* e formală: ea face abstracție de toate diferențele dintre obiectele (sau materia) cu privire la care gândim şi ia în considerare numai legile necesare (sau forma) gândirii *în genere* (thinking *as such*). Fiindcă nu împrumută nimic de la experiența noastră senzorială cu privire la obiecte, ea trebuie privită ca o ştiință pe de-a-ntregul non-empirică sau *a priori*. *Fizica* se ocupă cu legile naturii, iar *etica* cu legile acțiunii morale libere. Aceste două ştiințe filosofice se ocupă aşadar cu obiecte ale gândirii care sunt total distincte unele de altele.

Spre deosebire de logică, fizica şi etica trebuie să aibă atât o parte empirică (una bazată pe experiența senzorială) cât şi una non-empirică sau *a priori* (care nu este bazată astfel); căci legile fizicii trebuie să se aplice naturii ca obiect al experienței, iar legile eticii trebuie să se aplice voințelor umane ca fiind afectate de dorințe şi instincte care nu pot fi cunoscute decât prin experiență.

Un filosof al zilelor noastre ar trebui să susțină cu argumente mai degrabă teza că aceste ştiințe au o parte *a priori* decât teza că au o parte empirică; şi, într-adevăr, mulți filosofi ar fi gata să nege total prima posibilitate. Totuşi, dacă luăm fizica într-un sens larg, acela de filosofie a naturii, ea pare să funcționeze conform unor principii care sunt mai mult decât simple generalizări bazate pe asemenea date precum cele ce ne sunt furnizate de simțuri. Sarcina formulării şi, dacă e posibil, a justificării acestor principii e văzută de Kant ca partea *a priori*

[1] Traducerea reprezintă prima parte a lucrării lui H. J. Paton, *The Moral Law*, Routledge, 1989 (1948), intitulată "Analiza argumentării"; cea de-a doua parte constă în traducerea *Întemeierii* în limba engleză. H. J. Paton, fost profesor la Universitatea Oxford, rămâne unul dintre cei mai importanți comentatori şi traducători ai filosofiei lui Kant şi un foarte convingător profesor de morală kantiană. Mulți mari filosofi de limbă engleză mărturisesc că l-au înțeles pe Kant la cursurile lui.

[2] Trimiterile se fac la numerotarea paragrafelor din I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007.

sau pură a fizicii (sau ca o *metafizică a naturii*). El include între aceste principii, de exemplu, principiul că orice eveniment e necesar să aibă o cauză, iar aceasta nu poate fi demonstrat niciodată (deşi poate fi confirmat) de experienţă. El susţine că acest principiu formulează o condiţie fără de care experienţa pe care o avem cu privire la natură şi, prin urmare, chiar ştiinţa fizicii, ar fi imposibile.

Ar trebui să fie evident că din experienţa cu privire la ceea ce fac oamenii nu avem cum să demonstrăm ceea ce trebuie ei să facă; fiindcă e necesar să admitem că ei adesea fac ceea ce nu trebuie să facă – presupunând că suntem de acord că există ceva de genul lui « trebuie » moral sau al datoriei morale. Prin urmare, dacă există principii morale în acord cu care oamenii trebuie să acţioneze, cunoaşterea acestor principii e necesar să fie o cunoaştere *a priori*: ea nu poate fi bazată pe experienţa senzorială. Partea *a priori* sau pură a eticii se ocupă cu *formularea* şi *justificarea* principiilor morale – cu termeni precum "trebuie", "datorie", "bun", "rău", "corect" şi "greşit". Această parte *a priori* a eticii poate fi numită *metafizica moravurilor* (deşi alteori "justificarea" – spre deosebire de "formulare" – e o temă rezervată de Kant pentru *critica raţiunii practice*). Pentru o cunoaştere detaliată a datoriilor umane particulare avem nevoie de experienţe cu privire la natura umană (şi chiar de multe alte lucruri). Aceasta ţine de partea empirică a eticii şi e numită de Kant "*antropologie practică*", deşi folosirea pe care o dă el acestui termen nu e întru totul clară.

Doctrina kantiană a cunoaşterii *a priori* se bazează în principal pe asumpţia că mintea – sau raţiunea, cum o numeşte el – funcţionează în mod activ în acord cu anumite principii pe care le poate cunoaşte şi înţelege. El susţine că asemenea principii raţionale pot să se manifeste nu numai în gândire în genere (fapt studiat de logică), dar şi în cunoaşterea ştiinţifică şi în acţiunea morală. Noi putem separa aceste principii raţionale şi putem înţelege cum sunt ele necesare pentru orice fiinţă raţională în măsura în care ea caută să gândească raţional despre lume şi să acţioneze raţional în lume. Dacă am considera că raţiunea nu are nici o activitate şi nici un principiu propriu şi că mintea e un simplu ghem de senzaţii şi dorinţe, atunci nu poate exista pentru noi nici un fel de cunoaştere *a priori*; dar nu avem nici o îndreptăţire să susţinem acest lucru fără a lua în considerare şi argumentele celeilalte părţi.

Pref. 6–9: *Nevoia unei etici pure*

Dacă distincţia dintre etica *a priori* şi cea empirică e valabilă, e de dorit să tratăm fiecare parte separat. Rezultatul amestecării lor va fi inevitabil confuzia intelectuală şi va duce probabil la degenerare morală. Dacă acţiunile e să fie moralmente bune e necesar ca ele să fie făcute de dragul datoriei şi doar partea *a priori* sau pură a eticii ne poate lămuri care e natura datoriei. Amestecând diferitele părţi ale eticii putem începe să confundăm cu uşurinţă datoria şi interesul egoist, iar acest lucru nu poate avea decât efecte dezastruoase în practică.

Pref. 10–11: *Filosofia voinței în genere*

Partea *a priori* a eticii nu trebuie confundată cu filosofia voinței *în genere* deoarece ea are a face nu cu *toate* voințele, ci cu un anume *gen* particular de voință – anume cu voința care e moralmente bună.

Pref. 12–13: *Scopul* Întemeierii

Scopul *Întemeierii* nu e să ne furnizeze o expunere completă a părții *a priori* a eticii – adică o metafizică a moralei completă. Scopul ei e mai degrabă să pună *fundamentele* unei asemenea metafizici a moravurilor şi astfel să trateze separat această parte cu adevărat dificilă. Nici măcar în ce priveşte aceste fundamente, *Intemeierea* nu pretinde a fi completă: avem nevoie pentru aceasta de o întreagă «critică a rațiunii practice». Nevoia unei astfel de critici a rațiunii este totuşi mai puțin presantă pentru chestiunile practice decât pentru cele teoretice deoarece rațiunea umană comună e un ghid mult mai sigur în morală decât e în speculație; iar Kant e dornic să evite complicațiile unei critici complete.

Punctul esențial în toate acestea e că *Întemeierea* are scopul limitat, dar totuşi de o maximă importanță, de a stabili *principiul suprem al moralității.* Ea exclude toate problemele privind *aplicarea* acestui principiu (deşi ocazional oferă ilustrări ale felului în care pot fi făcute astfel de aplicații). Deci nu putem aştepta de la această carte vreo abordare detaliată a chestiunii aplicării principiilor morale şi nici nu trebuie să-l blamăm pe Kant pentru asta – cu atât mai puțin să inventăm teorii despre ceea ce ar fi trebuit el să gândească în legătură cu un asemenea subiect. Dacă vrem să ştim cum şi-a aplicat el principiul suprem, trebuie să citim neglijata sa lucrare *Metafizica moravurilor*. În *Intemeiere* singura problemă care merită să fie urmărită e dacă a reuşit sau nu Kant să stabilească principiul suprem al moralității.

Pref. 14: *Metoda* Intemeierii

Metoda lui Kant e să înceapă cu asumpția provizorie că judecățile noastre morale obişnuite pot pretinde în mod legitim că sunt adevărate. Apoi el întreabă care sunt *condițiile* ce trebuie îndeplinite pentru ca aceste pretenții să fie justificate. Aceasta e ceea ce el numeşte un argument *analitic* (sau regresiv) şi prin acesta el speră să descopere o serie de condiții, mergând până la condiția ultimă a tuturor judecăților morale – principiul suprem al moralității. El încearcă să facă aceasta în Secțiunile I şi II. În Secțiunea III metoda sa e diferită. Acolo el începe cu reflecția (*insight*) rațiunii asupra propriei sale activități şi cu încercarea de a deriva din aceasta principiul suprem al moralității. Este vorba de ceea ce el numeşte un argument *sintetic* (sau progresiv). Dacă acest argument ar fi unul reuşit, atunci am putea inversa direcția argumentului din primele două secțiuni: începând cu reflecția rațiunii asupra principiului propriei sale activități, am putea trece la principiul suprem al moralității şi de la acesta la judecățile morale comune

cu care am început. Astfel am putea să justificăm asumpția noastră provizorie că judecățile morale comune pot pretinde legitim că sunt adevărate.

Secțiunea I încearcă să ne conducă printr-un argument analitic de la judecățile morale comune la o formulare filosofică a principiului prim al moralității. Secțiunea II, după respingerea confuziilor filosofiei «populare» care lucrează cu exemple și amestecă empiricul cu *apriorìul*, își propune (tot printr-un argument analitic) să *formuleze* în diferite feluri principiul prim al moralității: ea ține de metafizica moravurilor. Secțiunea III încearcă (printr-un argument sintetic) să *justifice* principiul prim al moralității derivându-l din sursa lui ce se află în rațiunea practică pură : ea ține de critica rațiunii practice pure.

SECȚIUNEA I
O ABORDARE A FILOSOFIEI MORALE

I, 1–2: *Voința bună*

Singurul lucru care e bun fără alte precizări sau restricții e o voință bună. Asta vrea să spună că doar o voință bună este bună *în orice circumstanțe* și în acest sens ea este un bine absolut și necondiționat. Putem de asemenea să o descriem ca pe singurul lucru care e bun *în sine*, bun independent de relațiile sale cu alte lucruri.

Asta nu înseamnă că voința bună este singurul bine. Dimpotrivă, există nenumărate lucruri care sunt bune în multe privințe. Însă acestea nu sunt bune în toate circumstanțele și oricare dintre ele poate fi cu totul rău dacă e folosit de o voință rea. Prin urmare, ele sunt doar bunuri condiționate – adică bune în anumite condiții, dar nu absolut bune sau bune în sine.

I, 3–5: *Voința bună și rezultatele sale*

Caracterul bun al unei voințe bune nu e derivat din caracterul bun al rezultatelor pe care le produce. Binele condiționat al produselor ei nu poate fi sursa binelui necondiționat care aparține numai voinței bune. Mai mult, o voință bună continuă să posede unicul său caracter bun chiar și atunci când, printr-o întâmplare nefericită, ea e incapabilă să producă rezultatele pe care le vizează.

Prin aceasta nu se sugerează în nici un fel că pentru Kant o voință bună nu vizează să producă anumite rezultate. Din contră, el susține că o voință bună – de fapt, orice fel de voință – e necesar să vizeze producerea unor rezultate.

I.5–8: *Funcția rațiunii*

Conștiința morală comună susține concepția după care numai o voință bună e un bine necondiționat. Într-adevăr, aceasta e presupoziția (sau condiția) tuturor judecăților noastre morale comune. Cu toate acestea, o asemenea pretenție

poate părea fantezistă şi de aceea e necesar să căutăm o justificare suplimentară a ei luând în discuție funcția rațiunii în domeniul acțiunilor.

Ca să facem acest lucru, trebuie să presupunem că în viața organică fiecare organ are un scop sau o funcție căreia îi este bine adaptat. Aceasta se aplică şi vieții mentale; iar în ființele umane rațiunea este, cum ar veni, organul care controlează acțiunea, tot aşa cum instinctul este organul care controlează acțiunea în cazul animalelor. Dacă funcția rațiunii în domeniul acțiunilor ar fi doar să realizeze fericirea, acesta ar fi un scop pentru care instinctul ar fi un ghid mult mai bun. Prin urmare, dacă presupunem că rațiunea, ca şi alte organe, trebuie să fie bine adaptată scopului ei, atunci scopul ei nu poate fi doar acela de a produce o voință care e bună ca mijloc pentru realizarea fericirii, ci mai degrabă de a produce o voință care e bună în sine.

O astfel de viziune teleologică a naturii ca îndreptată spre un scop nu este acceptată uşor astăzi. Trebuie să reținem că I. Kant susține această opinie (deşi deloc într-o formă simplistă) şi că ea are o importanță mult mai mare pentru etica sa decât se presupune de obicei. În particular, ar trebui să reținem că, în domeniul acțiunilor, rațiunea are două funcții principale, prima trebuind să fie subordonată celei de-a doua. Prima funcție e să asigure indivizilor propria fericire (un bun condiționat), iar a doua e să manifeste o voință bună în sine (un bun necondiționat).

I.8–9: *Voința bună şi datoria*

În condiții umane, condiții în care noi trebuie să luptăm cu dorințe şi impulsuri necontrolate, o voință bună se manifestă întrucât acționează *de dragul datoriei* (*for the sake of duty*)[3]. Prin urmare, dacă vrem să înțelegem ce înseamnă a fi un om bun, trebuie să examinăm conceptul de datorie. Felul de a fi bun al omului poate fi cel mai bine sesizat atunci când el se luptă cu obstacolele puse în calea lui de impulsurile necontrolate, dar nu trebuie să credem că binele în genere constă în depăşirea obstacolelor. Dimpotrivă, o voință perfect bună nu va avea nici un obstacol de depăşit, iar conceptul de datorie (care presupune depăşirea obstacolelor) nu se va aplica unei asemenea voințe perfecte.

I.9–13: *Motivul datoriei*

O acțiune umană e moralmente bună nu pentru că e făcută dintr-o înclinație imediată – cu atât mai puțin dintr-un interes egoist – ci pentru că e făcută de dragul datoriei. Aceasta e prima propoziție a lui Kant cu privire la datorie, cu toate că el nu îi dă această formă generală.

O acțiune – chiar dacă e în acord cu datoria şi e în acest sens corectă – nu e privită în mod obişnuit că fiind moralmente bună dacă e făcută doar dintr-un

[3] Mai bine zis *din datorie*. Paton foloseşte atât *de dragul datoriei* cât şi *din datorie* (*from duty*) ca interschimbabile. (N. trad.)

interes egoist. Totuşi, putem fi înclinaţi să conferim atributul de moralmente bun unor acţiuni corecte făcute numai dintr-o înclinaţie imediată – de exemplu dintr-un impuls direct de simpatie sau generozitate. Pentru a putea testa acest lucru trebuie să *izolăm* motivele: trebuie să luăm în considerare mai întâi o acţiune întreprinsă numai din înclinaţie şi *nu* din datorie, şi apoi o acţiune întreprinsă numai din datorie şi *nu* din înclinaţie. Dacă facem aceasta, atunci vom vedea – pentru a lua cazul cel mai favorabil înclinaţiei imediate – că o acţiune întreprinsă numai dintr-o simpatie naturală poate fi corectă şi demnă de laudă, dar că ea nu are totuşi o valoare morală distinctă. Acelaşi gen de acţiune întreprinsă numai din datorie are o valoare morală distinctă. Bunătatea manifestată în ajutorarea altora este cu atât mai evidentă cu cât un om face acest gest din datorie într-un moment în care e el însuşi complet ocupat cu necazurile proprii şi când nu e împins să facă aşa ceva de înclinaţiile lui naturale.

Doctrina kantiană ar fi absurdă dacă ar însemna că prezenţa unei înclinaţii naturale de a acţiona bine (sau chiar a unui sentiment de satisfacţie pentru a fi acţionat astfel) ar priva acţiunile de valoarea lor morală. Ambiguitatea limbajului lui Kant dă culoare acestei interpretări care e aproape universal acceptată. Astfel, el spune că un om manifestă valoare morală dacă face binele nu din înclinaţie, ci din datorie (*from duty*). Dar trebuie să ne amintim că el pune în opoziţie aici două motive luate *izolat* cu scopul de a vedea care dintre ele este sursa valorii morale. El ar fi evitat ambiguitatea dacă ar fi zis că un om manifestă valoare morală nu făcând un bine din înclinaţie ci de dragul datoriei. Motivul datoriei, nu cel al înclinaţiei, e acela care dă valoare morală unei acţiuni.

Problema dacă aceste două genuri de motive pot fi prezente în aceeaşi acţiune morală şi dacă unul îl poate susţine pe celălalt, iată o întrebare care nu e pusă în acest pasaj şi nici nu e discutată altundeva în *Întemeiere*. Presupunerea lui Kant în această privinţă este că dacă o acţiune e să fie moralmente bună, atunci motivul datoriei, chiar şi în prezenţa *simultană* a unui alt gen de motiv, trebuie să fie suficient prin sine pentru a determina acţiunea. Mai mult, el nu se abate nici un moment de la credinţa că înclinaţiile generoase sunt un ajutor în înfăptuirea unor acţiuni bune, că din acest motiv e o datorie să le cultivăm, şi că fără ele o podoabă morală preţioasă ar lipsi din această lume.

Ar trebui de asemenea observat că, departe de a respinge ideea de fericire, Kant susţine că avem cel puţin o datorie indirectă să urmărim înfăptuirea propriei noastre fericiri.

I.14–15: *Principiul formal al datoriei*

A doua propoziţie a lui Kant e următoarea: *o acţiune făcută din datorie îşi ia valoarea morală nu din rezultatele pe care le produce sau urmăreşte să le producă, ci dintr-un principiu formal sau maximă – principiul de a ne face datoria, oricare ar fi aceasta.*

Aceasta este o reformulare mai tehnică a primei propoziții. Am văzut deja că o voință bună nu își poate deriva caracterul său necondiționat-bun din caracterul condiționat-bun al *rezultatelor* la care țintește, și aceasta e adevărat și despre acțiunile moralmente bune în care se manifestă o voință bună acționând de dragul datoriei. Ceea ce trebuie să facem acum e să formulam doctrina noastră în termenii a ceea ce Kant numește "maxime".

O maximă e un principiu după care acționăm. E un principiu pur personal și poate fi bun sau poate fi rău. Kant îl numește un principiu «subiectiv», înțelegând prin aceasta un principiu pe baza căruia un agent rațional (sau un subiect al acțiunii) acționează *efectiv* – un principiu manifestat în acțiunile realizate în fapt. Un principiu «obiectiv», pe de altă parte, este unul după care orice agent rațional *ar acționa în mod necesar* dacă rațiunea ar avea un control total asupra acțiunilor sale și, prin urmare, unul după care el *trebuie* să acționeze dacă e atât de irațional încât să fie tentat să acționeze altfel. Numai atunci când acționăm după principii obiective ele devin *de asemenea* subiective, dar ele continuă să fie obiective fie că acționăm pe baza lor, fie că nu.

Nu e nevoie să formulăm în cuvinte maxima acțiunilor noastre, dar dacă știm ceea ce facem și vrem ca acțiunea noastră să fie o acțiune de un anumit *gen*, atunci această acțiune are o maximă sau un principiu subiectiv. O maximă este așadar întotdeauna un soi de principiu *general* sub care noi voim o acțiune particulară. Bunăoară, dacă decid să mă sinucid ca să evit nefericirea, se poate spune că acționez pe baza principiului sau maximei "Mă voi sinucide *ori de câte ori* viața îmi oferă mai multă durere decât plăcere."

Toate aceste maxime sunt maxime *materiale*: ele generalizează o acțiune particulară împreună cu motivul ei particular și cu rezultatul ei intenționat. Deoarece caracterul bun al unei acțiuni nu poate fi derivat din rezultatele intenționate, atunci e clar că el nu poate fi derivat dintr-o maximă materială de acest gen.

Maxima care dă valoare morală acțiunilor este maxima sau principiul de a-ți face datoria oricare ar fi aceasta. O astfel de maximă este lipsită de orice materie particulară: ea nu este o maximă ce vizează satisfacerea unor dorințe sau obținerea unor rezultate particulare. În limbaj kantian ea este o maximă *formală*. A acționa de dragul datoriei înseamnă a acționa după o maximă formală "independent de orice obiect al facultății dorinței ». Un om bun adoptă sau respinge maxima materială a unei acțiuni propuse în funcție de faptul dacă aceasta e în acord sau în conflict cu maxima directoare și formală de a-ți face datoria de dragul datoriei. Numai asemenea acțiuni făcute « din datorie » pot fi moralmente bune.

I.15–16: *Venerarea legii*

O a treia propoziție se presupune că rezultă din primele două. Ea este următoarea: *Datoria este necesitatea de a acționa din venerarea legii*[4].

---

[4] Sau *respect* pentru lege (N. trad.)

Această propoziție nu poate fi derivată din primele două decât dacă citim în ele mai mult decât s-a spus explicit: atât "venerare" cât şi "lege" par a fi termeni pe care nu i-am întâlnit în premise. Mai mult, propoziția însăşi nu e întru totul clară. Poate că ar fi mai bine să spunem că a acționa după maxima de a-ți face datoria de dragul datoriei înseamnă a acționa din venerarea legii.

Nu e chiar atât uşor să urmărim argumentul lui Kant. El pare să susțină că dacă maxima unei acțiuni moralmente bune este o maximă *formală* (nu o maximă materială privind satisfacerea dorințelor cuiva), atunci ea trebuie să fie o maximă de a acționa în mod rațional – adică de a acționa după o lege valabilă pentru toate ființele raționale în genere, independent de dorințele lor particulare. Din cauza fragilității umane, o asemenea lege trebuie să ne apară ca o lege a datoriei, ca o lege care porunceşte sau impune supunere. O asemenea lege, privită ca *impusă* nouă, trebuie să stârnească un sentiment asemănător cu frica. Pe de altă parte, dacă e privită ca auto-impusă (deoarece ea e impusă de propria noastră natură rațională), ea trebuie să stârnească un sentiment analog înclinației sau atracției. Acest sentiment complex este *venerația* (sau respectul) – un sentiment unic ce e datorat nu vreunei stimulări a simțurilor, ci gândului că voința mea e subordonată unei asemenea legi universale independent de orice influență a simțurilor. În condițiile în care motivul unei acțiuni bune trebuie găsit în sentiment, e necesar să spunem că o acțiune moralmente bună e una care e făcută din [sentimentul de] venerație pentru lege şi că exact acest lucru e ceea ce-i conferă o valoare unică şi necondiționată.

I.17–18: *Imperativul categoric*

Legea pe care omul bun presupunem că o venerează şi căreia i se supune poate părea o lege de un gen foarte straniu. E o lege care nu depinde de faptul că dorim anumite consecințe şi nici măcar nu prescrie prin sine vreo acțiune particulară: tot ce ne impune este o supunere-la-lege de dragul legii înseşi – « conformitatea acțiunilor la legea universală *în genere* ». Această concepție li se va părea multora goală de conținut, dacă nu revoltătoare, iar noi e sigur că am trecut cu acest prilej de la judecățile morale comune la cele mai înalte culmi ale abstracției filosofice – la *forma* comună oricărei moralități autentice, oricare ar fi materia ei. Totuşi, oare nu spune Kant doar minimul din ceea ce poate fi spus şi trebuie să fie spus despre moralitate? Un om e moralmente bun nu în măsura în care urmăreşte să-şi satisfacă propriile dorințe sau să-şi găsească fericirea (cu toate că le poate face pe amândouă), ci în măsura în care urmăreşte să se supună unei legi valabile pentru *toți* oamenii şi să respecte un standard obiectiv care nu este determinat de propriile sale dorințe.

Din cauza obstacolelor datorate impulsurilor şi dorințelor noastre, această lege ne apare ca o lege căreia *trebuie* să i ne supunem de dragul ei înseşi şi, astfel, ca acel lucru pe care Kant l-a numit imperativ categoric. Ni se oferă aici prima formulare a imperativului categoric (deşi într-o formă negativă): «Eu nu trebuie niciodată să mă port *decât astfel încât să pot voi de asemenea ca maxima mea să devină lege*

universală». Aceasta este prima formulare a principiului suprem al moralității – condiția ultimă a tuturor legilor morale particulare și a tuturor judecăților morale comune. Din acesta trebuie să fie "*derivate*" toate legile morale – în sensul că el e «originar», pe când ele sunt «derivate» sau dependente. Totuși, așa cum arată formula însăși, nu se pune problema să *deducem* legile morale particulare din forma goală a legii în genere. Dimpotrivă, ceea ce trebuie să facem e să examinăm maximele *materiale* ale acțiunilor pe care le avem în vedere și să le acceptăm sau să le respingem în măsura în care ele pot sau nu să fie voite ca legi universale – altfel spus, ca legi valabile pentru toți oamenii, și nu ca privilegii speciale pentru noi înșine.

Rezultă clar din exemplul pe care îl dă Kant atunci când aplică această metodă la acțiunea de a spune o minciună că el credea că aplicarea acestui principiu va fi mai ușoară decât a fost în realitate. În ciuda acestui fapt, el a dat o formulare condiției supreme a acțiunilor morale iar distincția sa netă dintre acțiuni morale și acțiuni doar prudențiale sau făcute din impuls este fundamental corectă.

I.19–20: *Rațiunea practică comună*

Omul bun obișnuit nu formulează acest principiu în mod abstract, ci îl folosește pentru a face judecăți morale particulare. Într-adevăr, în chestiuni practice (deși nu și în speculație), rațiunea umană comună este un ghid aproape mai bun decât filosofia. Atunci, nu ar fi oare recomandabil să lăsăm întrebările morale pe seama omului obișnuit și să privim filosofia morală ca ocupația (sau jocul) specialistului în filosofie?

I.21–22: *Nevoia de filosofie*

Omul obișnuit are nevoie de filosofie din cauză că atracțiile plăcerilor îl tentează să se iluzioneze singur și să argumenteze sofistic împotriva a ceea ce par a fi cerințele dure ale moralității. Aceasta dă naștere la ceea ce Kant numește o *dialectică* naturală – tendința de a ne complace în argumente plauzibile care se contrazic unul pe altul și în felul acesta să subminăm cerințele datoriei. Aceasta poate fi, în practică, dezastruos pentru moralitate, atât de dezastruos încât până la urmă rațiunea umană comună e împinsă să găsească o soluție acestor dificultăți ale ei. Această soluție nu poate fi găsită decât în filosofie, și în particular într-o critică a rațiunii practice care va urmări principiul nostru moral până la izvorul său din rațiunea însăși.

SECȚIUNEA II
SCHIȚĂ A UNEI METAFIZICI A MORAVURILOR

II.1–5: *Folosirea exemplelor*

Deși am extras principiul suprem al moralității din judecățile morale comune, aceasta nu înseamnă că am ajuns la el prin generalizare din exemple de acțiuni moralmente bune date nouă în experiență. O astfel de metodă empirică ar

fi caracteristică unei filosofii 'populare', care depinde de exemple şi ilustrări. În fapt, însă, noi nu putem fi niciodată siguri că există vreun exemplu de acţiune făcută «din datorie» (acţiune al cărei motiv determinant este acela al datoriei). Ceea ce discutăm aici nu e ce *fac* oamenii de fapt, ci ce *trebuie* ei să facă.

Chiar dacă am avea experienţa [empirică a] acţiunilor făcute din datorie, aceasta nu ar fi de ajuns pentru scopurile noastre. Ceea ce trebuie noi să arătăm e că există o lege morală valabilă pentru toate fiinţele raţionale *în genere* şi pentru toţi oamenii în virtutea raţionalităţii lor – o lege pe care fiinţele raţionale în genere *trebuie* să o urmeze dacă sunt tentate să facă altceva. Aceasta nu poate fi stabilită prin nici o experienţă cu privire la comportamentul uman real.

Mai mult, exemplele de acţiuni moralmente bune nu pot fi niciodată un substitut al principiilor morale şi nici nu pot să ofere un temei pe care principiile morale să se bazeze. Numai dacă posedăm dinainte principiile putem noi judeca dacă o acţiune este sau nu un exemplu de bine moral.

Moralitatea nu e o chestiune de imitaţie oarbă şi tot ceea ce putem cere de la exemple e să ne încurajeze să ne facem datoria: ele ne pot arăta că acţiunea corectă este posibilă şi ne pot menţine viu în minte acest lucru.

II.6–9: *Filosofia populară*

Filosofia populară, în loc să separe net între partea *a priori* şi cea empirică a eticii, ne oferă un talmeş-balmeş dezgustător în care elementele *a priori* şi cele empirice sunt amestecate fără nici o speranţă de clarificare. Principiile morale sunt confundate cu principiile interesului propriu şi aceasta are ca efect o slăbire a exigenţelor moralităţii în condiţiile în care facem efortul de a le întări, efort care este însă greşit orientat.

II.10–11: *Recapitularea concluziilor*

E necesar ca principiile morale să fie înţelese în mod *a priori*. A le combina cu consideraţii empirice privind interesul propriu şi altele de acest fel nu reprezintă numai o confuzie de gândire, ci şi un obstacol în calea progresului moral. Prin urmare, înainte de a încerca să aplicăm principiile morale trebuie să încercăm să le formulăm precis într-o metafizică pură a moravurilor din care sunt excluse consideraţiile empirice.

II.12–15: *Imperativele în general*

Trebuie să explicăm acum ce se înţelege prin cuvinte precum "bun" şi "trebuie" şi, în particular, ce se înţelege prin «imperativ». Există mai multe genuri de imperative, dar noi trebuie să ne ocupăm mai întâi de imperative *în general* (sau de ceea ce au în comun toate imperativele): nu ne ocupăm doar de imperativul moral (deşi îl putem avea pe acesta cu deosebire în minte). La prima vedere, această întreprindere e o sursă de dificultăţi mai ales deoarece cuvântul "bun" are sensuri diferite atunci când e pus în legătură cu diferite tipuri de imperative.

Să începem cu conceptul de agent rațional. Un agent rațional este acela care are capacitatea să acționeze în acord cu ideea sa de lege – adică să acționeze în acord cu *principiile*. Aceasta înțelegem atunci când spunem că el are o *voință*. «Rațiune practică» e un alt termen pentru o astfel de voință.

Am văzut deja că acțiunile agenților raționali au un principiu *subiectiv* sau maximă și că în ființele care sunt doar imperfect raționale astfel de principii subiective trebuie distinse de principiile *obiective* – adică de principiile după care un agent rațional ar acționa *în mod necesar* dacă rațiunea ar avea un control total asupra pasiunilor. Atâta timp cât un agent acționează după principii obiective, voința sa și acțiunile sale pot fi descrise ca «bune» *într-un anumit sens*.

Ființele raționale imperfecte, cum e omul, nu acționează întotdeauna după principii obiective: ele o pot face sau nu. Aceasta e exprimat într-o manieră mai tehnică spunând că pentru om acțiunile care sunt obiectiv necesare sunt subiectiv contingente.

În cazul ființelor raționale imperfecte principiile obiective par aproape să *constrângă* sau (in limbajul tehnic al lui Kant) să *necesiteze* voința – adică ele par să fie impuse asupra voinței din afară în loc să fie manifestarea ei *necesară* (așa cum ar fi cazul în situația unui agent complet rațional). Sub acest aspect există o netă distincție, atunci când vorbim de o voință rațională, între a fi *necesar* și a fi *necesitat*.

Atunci când un principiu obiectiv e conceput că *necesitând* (și nu doar ca *necesar*), el poate fi descris ca o *poruncă*. Formula unei asemenea porunci poate fi numită un *imperativ* (deși Kant nu distinge practic între poruncă și imperativ).

Toate imperativele (nu numai cele morale) sunt exprimate prin cuvântul "trebuie". Se poate spune că "trebuie" exprimă din punctul de vedere al subiectului relația de *necesitare* care există între un principiu recunoscut ca obiectiv și o voință rațională imperfectă. Când spun că "trebuie" să fac ceva eu înțeleg că recunosc faptul că o acțiune de acest gen e impusă sau necesitată de un principiu obiectiv valabil pentru orice agent rațional în genere.

Din moment ce imperativele sunt principii obiective considerate capabile să necesiteze și din moment ce acțiunea în acord cu principiile obiective e o acțiune bună (într-un anumit sens), toate imperativele ne poruncesc să facem acțiuni *bune* (nu numai – așa cum susțin unii filosofi – acțiuni care sunt obligatorii sau corecte).

Un agent rațional perfect și întru totul bun va acționa în mod *necesar* pe baza acelorași principii obiective care pentru noi sunt imperative și astfel va manifesta un fel de bine la fel cum o facem și noi atunci când ne supunem acestor imperative. Dar pentru el asemenea principii obiective nu sunt imperative: ele sunt necesare dar nu necesitante iar voința care le-ar urma ar putea fi descrisă ca o voință «sfântă». Acolo unde noi spunem "eu trebuie să", un agent de acest fel ar spune "eu vreau să". El n-ar avea nici un fel de datorie și nici nu ar simți sentimentul de respect pentru legea morală (ci ceva mai înrudit cu dragostea).

Într-o importantă notă de subsol, Kant explică, ce-i drept cam obscur, ceea ce înțelege el prin termeni cum sunt "înclinație' și "interes" și distinge între interesul "pathologic" (sau senzorial) și interesul "practic" (sau moral). Pentru aceasta vezi analiza paragrafelor III.29–31.

II.16–23: *Clasificarea imperativelor*

Există trei feluri distincte de imperative. Deoarece imperativele sunt principii obiective considerate capabile să necesiteze, trebuie să existe tot trei feluri corespunzătoare de principii obiective și trei feluri (sau sensuri) corespunzătoare ale lui "bun".

Unele principii obiective sunt *condiționate* de voința unui anume scop – cu alte cuvinte ele ar fi urmate în mod necesar de un agent complet rațional *dacă* el ar vrea acel scop. Aceste principii dau naștere imperativelor "ipotetice" care au forma generală "*Dacă* vreau acest scop, trebuie să fac așa și așa". Ele ne comandă să facem acțiuni care sunt *bune ca mijloc* pentru atingerea unui scop pe care îl vrem deja (sau l-am putea voi).

Când scopul e doar unul pe care l-am putea voi, imperativele sunt *problematice* sau *tehnice*. Ele pot fi numite imperative ale abilității iar acțiunile pe care le impun sunt bune în sensul de a fi '*abile*' sau '*folositoare*'.

Atunci când scopul e unul pe care orice agent rațional îl vrea prin chiar natura sa, imperativele sunt *asertorice* sau *pragmatice*. Scopul pe care orice agent rațional îl vrea prin chiar natura sa este propria fericire iar acțiunile impuse de un imperativ pragmatic sunt bune în sensul de a fi "prudente".

Unele principii obiective sunt *necondiționate*: ele ar fi urmate în mod necesar de un agent complet rațional dar nu sunt bazate pe voirea prealabilă a vreunui scop ulterior. Aceste principii dau naștere imperativelor *categorice* care au forma generală "Trebuie să fac așa și așa" (fără nici un « dacă » pus drept condiție prealabilă). Ele pot fi de asemenea numite « apodictice » - adică necesare, în sens de necondiționate sau absolute. Acestea sunt imperativele necondiționate ale moralității iar acțiunile pe care le impun sunt *moralmente bune* – bune în sine și nu numai bune ca mijloace pentru vreun scop ulterior.

Tipurile diferite de imperative exercită tipuri diferite de *necesitare*. Această diferență poate fi exprimată numindu-le *reguli* ale abilității, *sfaturi* ale prudenței, respectiv *porunci* (sau *legi*) ale moralității. Numai poruncile sau legile sunt absolut constrângătoare.

II. 24–28: *Cum sunt imperativele posibile?*

Trebuie să abordăm acum problema cum sunt posibile aceste imperative – altfel spus, cum pot fi ele *justificate*. A le justifica înseamnă a arăta că principiile după care ne constrâng să acționăm sunt *obiective* în sensul de a fi valabile pentru orice ființă rațională *în genere*. Kant presupune întotdeauna că principiul după

care un agent complet rațional în genere ar acționa cu *necesitate* este de asemenea principiul după care un agent rațional imperfect *trebuie* să acționeze în caz că e tentat să facă altfel.

Ca să putem înțelege argumentul trebuie să pricepem mai întâi distincția dintre propozițiile analitice și cele sintetice.

Într-o propoziție *analitică* predicatul este conținut în conceptul subiectului și poate fi derivat printr-o analiză a conceptului subiectului. Astfel, "Orice *efect* e necesar să aibă o cauză" e o propoziție analitică; pentru că e imposibil să concepi un efect fără să-l concepi ca având o cauză. Prin urmare, ca să justificăm o propoziție analitică nu e nevoie să mergem dincolo de conceptul subiectului. Într-o propoziție *sintetică* predicatul *nu* e conținut în conceptul-subiect și nu poate fi derivat prin analiză din conceptul-subiect. Astfel "Orice *eveniment* e necesar să aibă o cauză" este o propoziție sintetică[5]; și aceasta pentru că e posibil să concepem un eveniment fără să concepem că el are o cauză. Pentru a justifica orice propoziție sintetică trebuie să mergem dincolo de conceptul subiectului și să descoperim un «al treilea termen» care ne va îndritui să atribuim predicatul subiectului.

Orice agent complet rațional care voiește un scop, voiește în mod necesar și mijloacele în vederea acelui scop. Aceasta e o propoziție analitică; pentru că a voi (și nu doar a dori) un scop înseamnă a voi acțiunea care e mijloc pentru acel scop. Deci orice agent rațional care voiește un scop *trebuie* să voiască mijloacele în vederea acelui scop dacă e îndeajuns de irațional încât să fie tentat să procedeze altfel. Nu e deci nimic dificil în a justifica *imperativele abilității*.

Ar trebui observat că atunci când vrem să aflăm care sunt *de fapt* mijloacele pentru atingerea scopurile noastre, noi folosim judecăți sintetice: trebuie să descoperim ce cauze vor produce anumite efecte dorite și e imposibil să descoperi cauza unui efect doar printr-o analiză a conceptului acelui efect. Aceste propoziții sintetice sunt, totuși, numai teoretice: când știm ce cauză va produce efectul dorit, principiul care ne determină voința ca ființe raționale este propoziția analitică ce spune că orice agent complet rațional care voiește un scop, voiește în mod necesar și mijloacele cunoscute pentru atingerea acelui scop.

---

[5] Kant vrea să spună că termenul "efect" conține în chiar definiția sa conceptul de "cauză": "efectul este un fenomen care rezultă în mod necesar dintr-o anumită cauză" (DEX). Prin urmare, eu nu pot înțelege ce înseamnă "efect" fără a ști ce înseamnă "cauză". Iar atunci când spun că "Orice efect e necesar să aibă o cauză" eu explicitez, de fapt, definiția conceptului de "efect" – o operație strict lingvistică. În schimb, pot înțelege ce a fost evenimentul particular din 1989 (o "revoluție socială anti-comunistă", o ruptură a sistemului economic și social-politic anterior etc.) fără să înțeleg cauzele lui. Sigur că evenimentul respectiv a avut anumite cauze, dar ele nu intră în definiția sa ci, eventual, pot contribui la explicație. Când spun: "Cauza revoluției române a fost voința lui Gorbaciov" eu nu explicitez definiția "revoluției române" ci lansez o ipoteză *empirică* (propoziție sintetică) despre cauza revoluției române, ipoteză care trebuie verificată în fapte: s-ar putea să nu fie așa. Prin urmare, în timp ce e logic imposibil ca un efect să nu aibă o cauză, nu putem descoperi cauza "revoluției române" doar analizând înțelesul acestui concept. (N. trad.)

În ceea ce privește *imperativele prudenței,* întâlnim o dificultate specială. Deși fericirea este un scop pe care toți îl urmărim în fapt, conceptul nostru de fericire este din păcate vag și nedeterminat: nu știm cu claritate ce este acest scop. Uneori Kant însuși vorbește ca și cum urmărirea fericirii ar fi doar o căutare a mijloacelor pentru obținerea celei mai mari cantități posibile de trăiri plăcute de-a lungul întregii vieți. Alteori el recunoaște că fericirea presupune alegerea și armonizarea scopurilor, precum și a mijloacelor pentru obținerea lor. Totuși, dincolo de aceste dificultăți, imperativele prudenței sunt justificate în același fel ca și imperativele abilității. Ele se bazează pe presupoziția analitică ce spune că orice agent complet rațional care voiește un scop, trebuie în mod necesar să vrea și mijloacele cunoscute în vederea atingerii acelui scop.

Acest gen de justificare nu e posibilă în cazul *imperativelor morale sau categorice*; căci atunci când recunosc o datorie morală zicând "Trebuie să fac așa și așa" aceasta nu se întemeiază pe presupoziția că un scop ulterior este deja voit. Pentru a justifica un imperativ categoric trebuie să arătăm că un agent complet rațional ar acționa *în mod necesar* într-un anume fel – nu *dacă* se întâmplă ca el să vrea și altceva, ci doar și exclusiv ca agent rațional. Un predicat de acest gen nu e conținut însă în conceptul de «agent rațional» și nu poate fi derivat prin analiza acestui concept. Propoziția nu e analitică ci sintetică și, cu toate acestea, ea e o aserțiune despre ce ar face în *mod necesar* un agent rațional în genere. O asemenea aserțiune nu poate fi justificată niciodată prin exemple și, după cum am văzut, nici nu putem fi siguri că avem experiențe de acest fel. Această propoziție nu e doar sintetică ci și *a priori* iar dificultatea de a justifica o asemenea propoziție e probabil foarte mare. Această sarcină trebuie amânată pentru mai târziu.

II.29–32: *Formula Legii Universale*

Prima noastră problema este să *formulăm* imperativul categoric – adică să spunem ce anume poruncește sau impune el. Acest subiect este urmărit în mod vădit ca un scop ultim și ni se oferă o succesiune de formule; dar în tot acest demers este încă utilizat argumentul analitic pentru găsirea principiului suprem al moralității (principiul autonomiei); și vom afla mai târziu că tocmai principiul autonomiei este cel care ne permite să legăm moralitatea de Ideea libertății așa cum e ea expusă în capitolul final.

După cum deja am văzut, un imperativ categoric ne dictează să acționăm doar în acord cu legea universală în genere – adică ne dictează să acționăm după un principiu valabil pentru toate ființele raționale în genere și nu numai după unul care e valabil *dacă* se întâmplă să voim un scop ulterior. Deci el ne dictează să acceptăm sau să respingem maxima *materială* a acțiunii avute în vedere în măsura în care aceasta poate sau nu poate fi voită de asemenea ca lege universală . Putem exprima toate acestea în formula: "*Acționează doar după acea maximă prin care poți voi totodată ca ea să devină o lege universală*".

Există aşadar un singur imperativ categoric. Putem însă descrie, într-o formă mai imprecisă, drept imperative categorice şi variatele legi morale particulare în care e aplicat acest unic imperativ categoric – ca, de exemplu, legea "Să nu ucizi!" Asemenea legi sunt toate 'derivate' din imperativul categoric ca din principiul lor. În *Întemeiere* Kant pare să creadă că ele pot fi derivate din această formulă prin ea însăşi, dar în *Critica raţiunii practice* va susţine că în acest scop avem nevoie de formula care urmează mai jos.

II.33: *Formula Legii Naturale*

'*Acţionează ca şi cum maxima acţiunii tale ar trebui să devină prin voinţa ta o* ***lege universală a naturii.***'

Această formulă, deşi subordonată primeia, este complet diferită de aceasta: ea se referă la o lege a naturii, nu a libertăţii, şi e formula pe care Kant însuşi o foloseşte în ilustrările lui. El nu explică în nici un fel de ce face asta ci spune doar că există o *analogie* între legea universală a moralităţii şi legea universală a naturii (la II, 73). Subiectul e foarte tehnic şi e expus ulterior în *Critica raţiunii practice*, dar pentru aceasta voi face mai bine trimitere la cartea mea *The Categorical Imperative*, în special paginile 157–164.

O lege a naturii e în primul rând o lege a cauzei şi efectului. Totuşi, atunci când Kant ne cere să considerăm maximele noastre *ca şi cum* ar fi legi ale naturii, el le concepe pe acestea din urmă ca legi finaliste (sau teleologice). El presupune deja că natura – sau cel puţin natura umană – e teleologică, sau este ceea ce el numeşte mai jos un imperiu al naturii şi nu un simplu mecanism.

În ciuda acestor dificultăţi şi complicaţii, doctrina lui Kant e simplă. El susţine că omul e bun moral nu în măsura în care acţionează din pasiune sau interes personal, ci în măsura în care acţionează după un principiu impersonal valabil pentru alţii ca şi pentru el însuşi. Aceasta e *esenţa* moralităţii; dar dacă dorim să *testăm* maxima unei acţiuni propuse trebuie să ne întrebăm dacă, în cazul că ar fi adoptată universal, ar spori armonia scopurilor în cazul individului şi al rasei umane. Numai dacă ar face aceasta am putea spune că ea poate fi voită ca lege morală universală.

Aplicarea unui astfel de test este în mod vădit imposibilă fără cunoaşterea empirică a naturii umane şi Kant subînţelege acest lucru în ilustrările sale.

II.34–38: *Ilustrări*

Datoriile pot fi divizate în datorii faţă de sine şi datorii faţă de alţii, şi, mai departe, în datorii perfecte şi datorii imperfecte. Această diviziune ne dă patru *tipuri* principale de datorie iar Kant ne oferă câte o ilustrare a fiecărui tip pentru a arăta că formula sa poate fi aplicată tuturor tipurilor.

O datorie perfectă este una care nu admite nici o excepţie în interesul înclinaţiilor noastre. La acest capitol exemplele date sunt interdicţia sinuciderii şi

a promisiunii false pentru a primi un împrumut. Nu suntem îndrituiți să ne sinucidem doar pentru că avem o înclinație puternică să facem asta, nici nu suntem îndrituiți să ne plătim datoria față de un om şi nu față de altul numai pentru că se întâmplă ca unul să ne placă mai mult. În cazul datorilor imperfecte poziția se schimbă: suntem ținuți doar să adoptăm *maxima* de a ne dezvolta propriile talentele şi de a-i ajuta pe alții şi suntem într-o anumită măsură îndrituiți să decidem arbitrar *ce* talente vom dezvolta şi *ce* persoane vom ajuta. Avem aici o anumită «largheţe» sau «loc de întors» pentru înclinații.

În cazul datoriilor față de sine, Kant presupune că diferitele noastre capacități au o funcție naturală sau un scop în viață. E o datorie perfectă a *nu* împiedica materializarea acestor scopuri; şi este de asemenea o datorie pozitivă, dar imperfectă, de a încuraja materializarea acestor scopuri.

În cazul datoriilor față de alții, noi avem ca datorie perfectă să *nu* împiedicăm realizarea unei posibile armonii sistematice a scopurilor între oameni; şi avem o datorie pozitivă, dar imperfectă, de a încuraja realizarea unei astfel de armonii sistematice.

Precizările ce ar putea fi aduse acestor principii sunt inevitabil omise într-o carte precum *Întemeierea*.

II.39–40: *Canonul judecării morale*

Canonul general al judecării morale[6] spune că noi trebuie să putem *voi* ca maxima acțiunii noastre să devină o lege universală (a *libertății*). Atunci când ne considerăm maximele ca posibile legi (teleologice) ale *naturii*, constatăm că unele dintre ele nu pot fi nici măcar *concepute* ca fiind asemenea legi: de exemplu, legea care spune că iubirea de sine (care, considerată sub o lege a naturii devine ceva de genul unui sentiment – sau instinct – al auto-conservării) trebuie atât să promoveze cât şi să distrugă viața este inconceptibilă. Într-un asemenea caz, maxima e opusă datoriei perfecte sau stricte. Alte maxime, deşi nu sunt inconceptibile ca posibile legi (teleologice) ale naturii, nu pot fi totuşi *voite* în mod consistent ca asemenea legi: de exemplu, ar fi o inconsistență sau o inconsecvență în actul volitiv ca oamenii să trebuiască să posede talente dar să nu trebuiască să le folosească niciodată. Maximele de acest tip sunt opuse datoriei imperfecte.

Orice s-ar putea crede despre detaliile argumentului lui Kant – şi argumentul împotriva sinuciderii e cu deosebire slab – trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva o viziune teleologică a naturii umane e necesară eticii, la fel cum o viziune teleologică despre corpul uman e necesară medicinei. Ar trebui de asemenea observat că în viziunea lui Kant chestiunile morale nu sunt numai chestiuni cu privire la ce am putea *gândi*, ci şi chestiuni cu privire la ce am putea *voi*, precum şi că o acțiune rea implică nu o contradicție teoretică, ci o opoziție

---

[6] Sau *evaluării* morale. (N. trad.)

(sau antagonism) a înclinației față de o voință rațională care se presupune cumva că e realmente prezentă în noi.

II.41–15: *Nevoia unei etici pure*

Kant subliniază din nou ceea ce a susținut anterior pe acest subiect.

II.46–49: *Formula Scopului în Sine*

Acționează în aşa fel încât întotdeauna să tratezi umanitatea, fie în persoana ta fie în a oricui altcuiva, niciodată numai ca mijloc, ci întotdeauna în acelaşi timp ca scop.

Această formulă pune în lumină un al doilea aspect al oricărei acțiuni; căci orice acțiune rațională, pe lângă faptul că are un principiu, trebuie de asemenea să-și propună un scop. Scopurile – ca şi principiile – pot fi doar *subiective*, adică pot fi adoptate în mod arbitrar de un individ. Scopurile subiective sau relative pe care un agent particular caută să le producă sunt, după cum am văzut, doar temeiul unor imperative *ipotetice*, iar valoarea lor e relativă şi condiționată. Dacă ar exista şi scopuri *obiective*, date nouă de rațiune, scopuri pe care, în orice circumstanțe, un agent complet rațional le-ar urma în mod necesar, acestea ar fi de o valoare absolută şi necondiționată. Ele ar fi de asemenea scopuri pe care un agent rațional imperfect ar *trebui* să le urmărească dacă ar fi suficient de irațional încât să fie tentat să facă altfel.

Asemenea scopuri nu pot fi doar produsul acțiunilor noastre pentru că – aşa cum am văzut de la bun început – nici un lucru care e doar produsul acțiunilor noastre nu poate avea o valoare necondiționată şi absolută. Ele trebuie să fie scopuri deja existente; şi simpla lor existență ne va impune datoria de a le urmări (atât cât ne stă în puteri). Aceasta înseamnă că ele sunt *temeiul* unui imperativ *categoric* cam în acelaşi fel în care scopurile doar subiective sunt temeiul imperativelor ipotetice. Astfel de scopuri pot fi descrise ca scopuri în sine – nu doar ca scopuri relative la anumiți agenți raționali.

Numai agenții raționali sau *persoanele* pot fi scopuri în sine. Odată ce numai ei pot avea o valoare necondiționată şi absolută, este greşit să-i folosim doar ca mijloace pentru atingerea unui scop a cărui valoare este numai relativă. Fără astfel de scopuri în sine nu ar exista vreun bine necondiționat, nici vreun principiu suprem al acțiunii şi astfel – pentru ființele umane – nici vreun imperativ categoric. Aşadar, ca şi prima noastră formula, *Formula Scopului în Sine* decurge din însăşi esența imperativului categoric – cu condiția să ne amintim că orice acțiune e necesar să aibă un scop, ca şi un principiu.

Kant mai spune că orice agent rațional îşi concepe necesarmente existența în acest fel pe temeiuri valabile pentru orice agent rațional în genere. Justificarea acestui lucru depinde însă de felul în care e abordată Ideea de libertate, temă amânată pentru mai târziu.

Noua formulă, ca şi prima, trebuie să dea naştere unor imperative categorice particulare atunci când e aplicată naturii specifice a omului.

II.50–54: *Ilustrări*

Acelaşi set de exemple evidenţiază şi mai clar presupoziţiile teleologice necesare pentru orice *test* prin care poate fi aplicat imperativul categoric. Avem datoria perfectă de a *nu* ne folosi pe noi şi de a nu-i folosi pe alţii *doar* ca mijloace pentru satisfacerea înclinaţiilor noastre. Avem o datorie imperfectă, dar *pozitivă*, să promovăm scopurile naturii în noi înşine şi în alţii – adică să urmărim propria perfecţiune şi fericirea altora.

După cum arată Kant însuşi într-un pasaj, noi avem a face numai cu *tipuri* foarte generale de datorie. Ar fi nedrept să ne plângem că el nu precizează toate determinaţiile particulare care ar fi necesare ca să ne ocupăm de probleme specifice.

II.55–56: *Formula Autonomiei*

Acţionează în aşa fel încât voinţa ta să se poată privi pe sine în acelaşi timp că universal legislatoare prin maxima sa.

Aceasta formulă poate părea la prima vedere o simplă repetare a *Formulei Legii Universale*. Ea are totuşi avantajul că face explicită doctrina conform căreia imperativul categoric ne impune nu doar să respectăm legea universală, ci să respectăm o lege universală pe care noi înşine o facem, ca agenţi raţionali, şi pe care noi înşine o particularizăm prin maximele noastre. Aceasta este pentru Kant cea mai importantă formulare a principiului suprem al moralităţii, deoarece ea duce direct la Ideea de libertate. Suntem supuşi legii morale numai pentru că ea este expresia necesară a naturii noastre ca agenţi raţionali.

Formula Autonomiei – în ciuda faptului că argumentul este obscur – e derivată din combinarea *Formulei Legii Universale* şi *Formulei Scopului în Sine*. Am văzut nu numai că suntem ţinuţi să ne supunem legii in virtutea universalităţii ei (a valabilităţii ei obiective pentru toţi agenţii raţionali), ci şi că agenţii raţionali ca subiecţi sunt *temeiul* acestui imperativ categoric. Dacă aşa stau lucrurile, atunci legea căreia suntem ţinuţi să i ne supunem e necesar să fie produsul propriei noastre voinţe (în măsura în care suntem agenţi raţionali) – asta vrând să spună că ea se bazează pe «Ideea voinţei oricărei fiinţe raţionale ca voinţă universal legislatoare».

Kant formulează mai simplu această idee ceva mai târziu – la II, 75 – atunci când spune despre o fiinţă raţională că «tocmai această aptitudine a maximelor sale de a constitui o legislaţie universală o distinge ca scop în sine». Dacă un agent raţional este cu adevărat un scop în sine el trebuie să fie autorul legilor cărora e ţinut să li se supună şi tocmai acest lucru îi conferă o valoare supremă.

II.57–60: *Excluderea intereselor*

Un imperativ categoric exclude interesul: el spune doar «Trebuie să fac asta»; el *nu* spune «Trebuie să fac asta *dacă* se întâmplă să vreau asta». Acest lucru e presupus implicit în formulele noastre anterioare datorită faptului că acestea erau formule ale unor imperative recunoscute drept categorice. Acum acest lucru e făcut explicit în *Formula Autonomiei*. O voință se poate supune legii din cauza unui interes (aşa cum am văzut în imperativele ipotetice). O voință care se supune legii, dar nu din cauza vreunui interes, se poate supune doar unor legi pe care ea însăşi le-a creat. Numai dacă concepem voința ca făcându-şi singură legi putem înțelege cum poate exclude un imperativ interesul şi să fie astfel categoric. Meritul suprem al *Formulei Autonomiei* este acesta: prin afirmația expresă că o voință rațională face legile cărora e ținută să li se supună se explicitează pentru prima oară complet caracteristica esențială a imperativului categoric. Aşadar *Formula Autonomiei* decurge în mod direct din chiar caracteristicile imperativului categoric.

Toate filosofiile care caută să explice obligația morală prin vreun interes oarecare fac inconceptibil imperativul categoric şi neagă prin aceasta moralitatea. Despre toate acestea se poate spune că propun o doctrină a *heteronomiei* – adică ne înfățişează voința ca fiind constrânsă doar de o lege care-şi are originea într-un anume obiect sau scop *altul* decât voința însăşi. Asemenea teorii pot da naştere numai unor imperative ipotetice şi deci non-morale.

II.61–67: *Formula Imperiului Scopurilor*

Acționează ca şi cum prin maximele tale ai fi un membru legislator al unui imperiu al scopurilor.

Această formulă izvorăşte direct din *Formula Autonomiei*. Atâta vreme cât agenții raționali sunt toți supuşi unor legi universale pe care chiar ei le-au făcut, ei constituie un imperiu – adică un Stat sau comunitate. În măsura în care aceste legi le impun să se trateze unii pe alții ca scopuri în sine, imperiul astfel constituit este un imperiu al scopurilor. Aceste scopuri cuprind nu numai persoanele ca scopuri în sine, ci şi scopurile personale pe care fiecare dintre persoane şi le propune sieşi în acord cu legea universală. Conceptul de imperiu al scopurilor este legat de Ideea de lume inteligibilă din secțiunea finală.

Trebuie să distingem între *membrii* unui asemenea imperiu (toți agenții raționali finiți) şi conducătorul lui suprem (un agent rațional infinit). În calitate de membri ai unui asemenea imperiu, agenții raționali au ceea ce se numeşte "demnitate" – adică o valoare intrinsecă, necondiționată, incomparabilă.

II.68–71: *Demnitatea virtuții*

Un lucru are un *preț* dacă i se poate găsi un substitut sau un echivalent. El are *demnitate* sau valoare dacă nu admite nici un fel de echivalent.

Doar moralitatea sau virtutea – şi umanitatea în măsura în care e capabilă de moralitate – are demnitate. Din această perspectivă ea nu poate fi comparată cu lucruri care au valoare economică (preţ de piaţă) sau chiar cu lucruri care au o valoare estetică (un preţ afectiv). Valoarea incomparabilă a unui om bun izvorăşte din faptul că el e un membru legislator într-un imperiu al scopurilor.

II.72: *Recapitularea Formulelor*

În recapitularea finală sunt menţionate doar trei formule: 1) *Formula Legii Naturii*, (2) *Formula Scopului în Sine* şi (3) *Formula Imperiului Scopurilor*. Ni se spune că prima formulă are a face cu forma unei maxime morale – adică cu universalitatea ei; a doua cu materia – adică cu scopurile ei; pe când a treia combină forma şi materia. Totuşi, e menţionat în plus că *Formula Legii Universale* este testul strict ce trebuie aplicat (probabil pentru că are a face înainte de toate cu motivul acţiuni morale). Scopul celorlalte formule e să aducă Ideea de datorie mai aproape de intuiţie (sau imaginaţie).

Se dă o nouă versiune a *Formulei Imperiului Scopurilor*: *«Toate maximele din propria noastră legislare trebuie să se armonizeze cu un posibil imperiu al scopurilor ca imperiu al naturii»*. Imperiul naturii n-a mai fost menţionat înainte şi pare să se afle în acelaşi tip de relaţie cu imperiul scopurilor în care se află legea universală a naturii cu legea universală a libertăţii. Pentru Kant e foarte clar că atunci când priveşte natura ca un analog al moralităţii, natura e considerată a fi teleologică.

Formula Autonomiei este amalgamată aici cu *Formula Imperiului Scopurilor*.

II.73–76: *Recapitularea întregului argument*

Recapitularea finală rezumă întregul argument de la cap la coadă – de la conceptul de voinţă bună până la conceptul de demnitate a virtuţii şi de demnitate a omului că fiind capabil de virtute. Tranziţiile de la o formulă la alta sunt simplificate şi în unele privinţe îmbunătăţite. Cea mai notabilă adăugire este, totuşi, abordarea temei imperiului naturii. Imperiul scopurilor poate fi realizat numai dacă *toţi* oamenii se supun imperativului categoric, dar nici măcar aceasta nu e destul: dacă natura însăşi nu *cooperează* cu strădaniile noastre morale, acest ideal nu poate fi niciodată atins. Nu putem fi siguri nici de cooperarea naturii, nici de cooperarea celorlalţi oameni, dar în ciuda acestui fapt imperativul care ne impune să acţionăm ca membri legislatori ai unui imperiu rămâne categoric. Trebuie să urmărim acest ideal fie că ne aşteptăm să obţinem rezultate, fie că nu, iar această urmărire dezinteresată a idealului moral este în acelaşi timp sursa demnităţii umane şi standardul după care omul trebuie judecat.

II. 77: *Autonomia voinţei*

Am arătat printr-un argument analitic că principiul autonomiei voinţei (şi pe cale de consecinţă, de asemenea, imperativul categoric ce ne impune să

acționăm în acord cu o asemenea autonomie) este o condiție necesară a valabilității judecăților morale. Totuşi, dacă dorim să stabilim valabilitatea principiului autonomiei, trebuie să trecem dincolo de judecățile noastre cu privire la acțiunile morale spre o critică a rațiunii practice pure.

II.78: *Heteronomia voinței*

Orice filosofie morală care respinge principiul autonomiei trebuie să cadă peste principiul heteronomiei: ea trebuie să conceapă legea care guvernează acțiunea umană ca depinzând nu de voința însăşi, ci de obiecte diferite de voință. O asemenea viziune poate da naştere numai unor imperative ipotetice şi deci non-morale.

II.79-80: *Clasificarea principiilor heteronome*

Principiile heteronome sunt sau *empirice* sau *raționale*. Când sunt empirice, principiul lor e întotdeauna urmărirea *fericirii*, deşi unele dintre ele ar putea fi bazate pe sentimentele naturale de plăcere sau durere pe când altele pe un presupus sentiment moral sau simț moral. Când sunt raționale, principiul lor este întotdeauna urmărirea *perfecțiunii*, fie o perfecțiune ce poate fi atinsă prin voința noastră proprie, fie una presupusă a exista deja în voința lui Dumnezeu care impune anumite sarcini voinței noastre.

II.81: *Principii empirice ale heteronomiei*

Fiindcă toate principiile empirice se bazează pe simțuri şi de aceea le lipseşte universalitatea, ele sunt nepotrivite să servească drept bază a legii morale. Însă principiul urmăririi propriei fericiri este cel mai criticabil. Avem un drept (şi chiar o datorie indirectă) de a urmări propria noastră fericire atâta vreme cât acesta e compatibil cu legea morală; dar a fi fericit e una şi a fi bun e altceva; iar a le confunda pe cele două înseamnă a aboli distincția specifică dintre virtute şi viciu.

Doctrina simțului moral are cel puțin meritul de a fi găsit o satisfacție directă în virtute şi nu doar în pretinsele ei rezultate plăcute. Kant recunoaşte constant realitatea trăirii morale dar insistă că ea este o consecință a recunoaşterii legii de către noi; ea nu poate oferi prin sine un standard uniform pentru noi şi cu atât mai puțin poate da legi pentru alții. Doctrina simțului moral trebuie clasificată în ultimă instanță laolaltă cu doctrinele care privesc plăcerea sau fericirea ca unicul bine, pentru că şi ea regăseşte binele în satisfacerea unui gen particular de trăire.

II.82-83: *Principii raționale ale heteronomiei*

Principiul rațional al perfecțiunii ca scop pe care trebuie să-l atingem este cel mai bun dintre toate propunerile de principii heteronome ale moralității pentru că cel puțin el apelează la rațiune pentru decizie. Totuşi, în măsura în care el doar ne impune să tindem la realitatea maximală la care avem acces, este

un principiu cu totul vag; iar dacă include perfecțiunea morală, este în mod evident circular. Kant însuşi susține că legea morală ne impune să ne cultivăm perfecțiunea naturală (exercițiul talentelor noastre) şi perfecțiunea morală (facerea datoriei de dragul datoriei). Obiecțiile sale sunt îndreptate împotriva concepției conform căreia noi trebuie să ne supunem legii morale de dragul realizării propriei perfecțiuni.

Principiul teologic după care a fi moral înseamnă a te supune voinței perfecte a lui Dumnezeu trebuie respins în totalitate. Dacă presupunem că Dumnezeu este bun, o facem numai pentru că ştim deja ce înseamnă binele moral, iar teoria noastră e un cerc vicios. Dacă, pe de altă parte, excludem binele din conceptul de voință a lui Dumnezeu şi îl concepem pe El doar ca atotputernic, întemeiem moralitatea pe frica de o voință arbitrară, dar căreia nu ne putem opune. Un sistem moral de acest gen este în directă opoziție cu moralitatea. Deşi în viziunea lui Kant moralitatea trebuie să conducă la religie, ea nu poate fi derivată din religie.

II.84–85: *Eşecul heteronomiei*

Toate aceste doctrine presupun că legea morală trebuie derivată nu din voința însăşi ci dintr-un obiect al voinței. Fiind astfel heteronone, ele nu ne pot furniza nici un imperativ moral sau categoric şi trebuie să considere acțiunile moralmente bune ca fiind bune nu în sine, ci doar ca mijloace pentru obținerea unui rezultat anticipat. Astfel, ele distrug orice interes *imediat* pentru acțiunea morală şi plasează omul sub legea naturii mai degrabă decât sub legea libertății.

II.86–87: *Țelul argumentării*

Tot ce pretinde Kant că a făcut e să arate, printr-un argument analitic, că principiul autonomiei e condiția necesară a tuturor judecăților noastre morale. Dacă există ceva precum moralitatea şi dacă judecățile noastre morale nu sunt doar o himeră, atunci principiul autonomiei trebuie acceptat. Mulți gânditori pot considera aceasta drept o demonstrație suficientă a principiului, dar Kant nu priveşte un astfel de argument că pe o demonstrație. El nici măcar nu a afirmat adevărul principiului, cu atât mai puțin să pretindă că l-a demonstrat.

Principiul autonomiei şi imperativul categoric corespunzător sunt propoziții sintetice *a priori*: ele afirmă că un agent rațional – dacă ar avea un control complet asupra pasiunilor sale – *ar acționa* în mod necesar numai după maxime prin care să se poată privi ca universal legislator şi că *trebuie să acționeze* în acest fel dacă e suficient de irațional încât să fie tentat să procedeze altfel. O astfel de propoziție necesită o utilizare sintetică a rațiunii practice pure şi la aceasta nu ne putem încă aventura fără să facem o critică a acestei puteri a rațiunii însăşi.

SECȚIUNEA III
SCHIȚĂ A UNEI CRITICI A RAȚIUNII PRACTICE

II.1–3: *Libertate şi autonomie*

Atunci când cercetăm *voința* (sau rațiunea practică) o putem defini ca pe un fel de cauzalitate (o capacitate de a acționa cauzal) aparținând ființelor vii în măsura în care sunt raționale. A descrie o astfel de voință ca *liberă* înseamnă a spune că ea poate acționa cauzal *fără* să fie cauzată spre a face acest lucru de altceva decât de ea însăşi. Ființele non-raționale pot acționa cauzal numai în măsura în care sunt cauzate să facă asta de altceva decât ele însele şi aceasta este ceea ce noi numim *necesitate* naturală şi o privim ca opusă libertății: dacă o bilă de biliard cauzează mişcarea alteia, ea face acest lucru numai pentru că mişcarea sa a fost la rându-i cauzată de altceva.

Până acum descrierea pe care am dat-o libertății a fost una negativă. Dar o voință liberă care nu are nici o lege ar fi autocontradictorie; noi trebuie să facem ca această descriere să fie pozitivă spunând că o voința liberă acționează sub legi, dar că aceste legi nu pot să-i fie impuse decât de ea însăşi; căci dacă ar fi impuse de altcineva, ele nu ar fi decât legi ale necesității naturale. Dacă legile libertății nu pot fi hetero-impuse (dacă ne putem exprima astfel), atunci e necesar ca ele să fie auto-impuse. Aceasta nu înseamnă altceva decât că libertatea e identică cu autonomia; şi deoarece autonomia e principiul moralității, o voință liberă ar fi o voință aflată sub legi morale.

Aşadar, dacă am putea presupune libertatea, atunci autonomia şi, prin urmare, moralitatea ar decurge prin simpla analiză a conceptului de libertate. Totuşi, aşa cum am văzut, principiul autonomiei e o propoziție sintetică *a priori* şi deci poate fi justificată numai aducând în discuție un al treilea termen care să lege predicatul de subiectul propoziției. Conceptul pozitiv de libertate furnizează, sau ne arată direcția către, acest al treilea termen; dar avem nevoie de pregătiri suplimentare pentru a putea arăta ce este acest al treilea termen şi să deducem libertatea din conceptul de rațiune practică pură.

III. 4: *Libertatea ca presupoziție necesară*

Dacă moralitatea e să fie derivată din libertate şi dacă – aşa cum am susținut – moralitatea e necesar să fie valabilă pentru toate ființele raționale în genere, e ca şi cum am fi reuşit să demonstrăm că voința unei ființe raționale în genere e în mod necesar liberă. Aceasta nu poate fi demonstrat prin nici o experiență cu privire la vreo acțiune doar umană şi nici nu poate fi demonstrată din perspectiva teoriei filosofice. Pentru nevoile acțiunii, totuşi, ar fi suficient dacă am putea arăta că o ființă rațională poate acționa numai sub *presupoziția* libertății; căci dacă aşa ar sta lucrurile, atunci legile morale legate inseparabil de libertate ar fi la fel de valabile pentru ea ca şi în situația în care am *şti* că e liberă.

Rațiunea în genere trebuie să funcționeze cu necesitate sub presupoziția că e liberă atât în sens pozitiv, cât şi negativ: ea trebuie să presupună că nu e determinată de influențe exterioare şi că e sursa principiilor sale. Dacă un subiect rațional presupune că judecățile sale sunt determinate nu de principii raționale, ci de impulsuri externe, el nu poate privi aceste judecăți ca fiind ale lui. Aceasta trebuie să fie la fel de adevărat şi despre rațiunea practică: un agent rațional trebuie să se privească pe sine că fiind capabil să acționeze pe baza propriilor sale principii raționale şi numai astfel îşi poate el privi voința că fiind a sa. Aceasta înseamnă a spune că din punct de vedere practic fiecare agent e necesar să presupună că voința lui este liberă. Libertatea este o presupoziție necesară a oricărei acțiuni, ca şi a întregii gândiri.

III.5–9: *Interesul moral şi cercul vicios*

Am argumentat că în domeniul acțiunii e necesar ca ființele raționale să presupună propria libertate şi că din această presupoziție urmează în mod necesar principiul autonomiei şi, pe cale de consecință, imperativul categoric corespunzător. În felul acesta măcar am formulat mai precis principiul moralității decât s-a făcut până aici. Dar de ce m-aş supune eu, ca simplă ființă rațională, şi prin urmare şi celelalte ființe raționale, acestui principiu? De ce aş atribui o asemenea valoare supremă acțiunii morale şi aş simți în aceasta o valoare personală comparativ cu care plăcerea nu contează deloc? De ce aş fi interesat în excelența morală de dragul ei înseşi? Am dat noi oare un răspuns convingător la aceste întrebări dificile?

E fără îndoială adevărat că noi manifestăm în fapt un interes pentru excelența morală, dar acest interes apare numai fiindcă presupunem că legea morală e constrângătoare. Încă nu ştim cum poate fi constrângătoare legea morală. Se pare că am căzut într-un cerc vicios: am argumentat că e necesar să presupunem că suntem liberi pentru că ne aflăm sub legile morale şi apoi am argumentat că e necesar să fim sub legile morale pentru că ne-am presupus a fi liberi. A face acest lucru e încă foarte departe de a ne fi oferit o justificare a legii morale.

III.10–16: *Cele două puncte de vedere*

Ca să ieşim din acest cerc vicios trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva cxistă două perspective (puncte de vedere) diferite din care am putea privi acțiunile. Adoptăm noi un punct de vedere atunci când ne concepem că acționând liber şi un alt punct de vedere atunci când ne reprezentăm acțiunile ca evenimente observate?

Această doctrină a celor două puncte de vedere este o parte esențială a *filosofiei critice* a lui Kant, parte care a fost până acum ținută în umbră. Trecând la ea, Kant se confruntă cu o dificultate: el nu poate desigur presupune că foarte elaboratele argumente din *Critica rațiunii pure* ar putea fi familiare cititorilor săi şi nici nu are sens să le repete în aceeaşi formă elaborată în acest scurt tratat de

etică. În consecință, el reia câteva considerații elementare care, privite separat, nu pot fi prea convingătoare.

Toate ideile care sunt date simțurilor noastre ne vin fără să intervină vreun act de voință. Presupunem că aceste idei ne vin de la obiecte, dar cu ajutorul ideilor astfel date noi putem cunoaşte obiectele numai în felul în care ele ne afectează; ce sunt aceste obiecte în sine nu ştim. Aceasta dă naştere la distincția dintre lucruri aşa cum ne apar nouă şi lucruri aşa cum sunt în sine – sau între *aparențe*[7] şi *lucruri în sine*. Numai aparențele pot fi cunoscute de noi; dar în spatele aparențelor trebuie să presupunem lucrurile în sine, deşi aceste lucruri nu pot fi niciodată cunoscute aşa cum sunt în sine, ci numai aşa cum ne afectează pe noi. Aceasta ne furnizează o distincție aproximativă – e doar aproximativă – între o lume *sensibilă* (o lume dată simțurilor sau cel-puțin dată prin simțuri) şi o lume *inteligibilă* (una pe care o putem concepe, dar nu o cunoaştem niciodată pentru că întreaga cunoaştere umană presupune o combinație între simțire şi concepere).

Această distincție se aplică şi cunoaşterii de sine a omului. Prin simțul intern (sau introspecție) el se poate cunoaşte pe sine doar aşa cum apare, dar în spatele acestei aparențe el trebuie să presupună că există un Ego aşa cum e în sine. În măsura în care e cunoscut prin simțul intern, şi deci capabil să aibă senzații în mod pasiv, omul trebuie să se privească pe sine ca aparținând lumii sensibile. Totuşi, în măsura în care el poate fi capabil de o activitate pură separată de simțuri, el trebuie să se privească pe sine că aparținând lumii inteligibile. Lumea inteligibilă e descrisă aici că o lume «intelectuală» – o lume care e inteligibilă pentru că e inteligentă – deşi se adaugă că despre aceasta lume nu putem şti altceva.

Omul găseşte aşadar în sine o activitate pură separată de simțuri. El găseşte în sine puterea rațiunii. Ar trebui observat că Immanuel Kant apelează mai întâi, aşa cum a făcut mai înainte, la rațiunea teoretică, deşi acum el priveşte rațiunea în sensul critic pe care chiar el l-a inventat. Avem o putere spontană numită « intelect » care (fără îndoială împreună cu alți factori) poate produce din sine astfel de concepte (sau *categorii*) cum sunt acelea de cauză şi efect şi foloseşte aceste concepte că să aducă ideile simțurilor sub reguli. Astfel, în ciuda spontaneității sale veritabile, intelectul este încă legat de simțuri şi fără simțuri el n-ar mai gândi nimic. «Rațiunea», pe de altă parte, e capacitatea *Ideilor* – adică ea produce concepte (ale necondiționatului) care merg mult dincolo de simțuri şi nu pot avea nici un exemplu accesibil simțurilor. Spre deosebire de intelect, rațiunea manifestă o pură spontaneitate care e total independentă de simțuri.

În virtutea acestei spontaneități omul trebuie să se conceapă pe sine ca aparținând, *qua* inteligență, lumii inteligibile şi ca fiind supus unor legi care îşi au temeiul numai în rațiune. În măsura în care e o ființă dotată cu simțuri şi se cunoaşte pe sine pe calea simțului intern, el trebuie să se privească pe sine ca aparținând lumii sensibile şi ca fiind supus legilor naturii. Acestea sunt cele două puncte de vedere din care o ființă rațională finită trebuie să se privească pe sine.

---

[7] Sau *fenomene*. (N. trad.)

Această doctrină se aplică de asemenea şi raţiunii practice pure. Căci dintr-un punct de vedere, omul, ca fiinţă raţională finită, trebuie să se conceapă pe sine ca aparţinând lumii inteligibile, adică el trebuie să-şi conceapă voinţa ca fiind liberă de determinarea prin cauze senzoriale şi ca fiind supusă unor legi ce-şi au temeiul doar în raţiune. A spune aceasta înseamnă a spune că el nu-şi poate concepe niciodată acţiunea cauzală a voinţei sale decât sub Ideea libertăţii. Astfel, ca fiinţă raţională, el e necesar să acţioneze numai sub presupoziţia libertăţii şi de aici rezultă, aşa cum am văzut, principiul autonomiei şi imperativul categoric.

Suspiciunea de cerc vicios este acum înlăturată. Din punctul de vedere al unui agent raţional care se concepe pe sine ca liber şi ca membru al lumii inteligibile, omul trebuie să recunoască principiul autonomiei. Când se gândeşte pe sine ca membru atât al lumii inteligibile cât şi al lumii sensibile, el trebuie să recunoască principiul autonomiei ca imperativ categoric.

În toate aceste consideraţii Kant nu clarifică întru totul dacă inferenţa sa este de la apartenenţa la lumea inteligibilă către libertate sau *vice versa*. Am putea sugera că noi ne concepem ca liberi în acţiune şi astfel ca membri ai lumii inteligibile numai pentru că am recunoscut deja principiul autonomiei şi imperativul categoric; şi, într-adevăr, aceasta pare să fie viziunea lui Kant însuşi în *Critica raţiunii practice*. Totuşi, comparaţia sa dintre raţiunea teoretică pură şi raţiunea practică pură este de un foarte mare interes; şi trebuie să reamintim că la fel cum raţiunea teoretică pură concepe Ideile necondiţionatului, la fel raţiunea practică pură urmăreşte să realizeze în acţiune Ideea unei legi necondiţionate.

III.17–19: *Cum este posibil un imperativ categoric?*

Ca agent raţional finit, omul trebuie să se privească pe sine din două puncte de vedere – o dată ca membru al lumii inteligibile şi apoi ca membru al lumii sensibile. Dacă aş fi doar membru al lumii inteligibile, toate acţiunile mele ar fi în mod necesar în acord cu principiul autonomiei; dacă aş fi doar parte a lumii sensibile, ele ar fi în întregime supuse legilor naturii. În acest moment ajungem din nefericire la un argument care poate fi nou, dar e cu siguranţă confuz ca exprimare şi greu de interpretat. *Lumea inteligibilă conţine temeiul lumii sensibile şi de asemenea temeiul legilor sale.* Din această premisă (care are ea însăşi nevoie să fie extinsă considerabil) Kant pare să infereze că legea care-mi guvernează voinţa ca membru al lumii inteligibile *trebuie* să-mi guverneze voinţa în ciuda faptului că sunt de asemenea (din alt punct de vedere) un membru al lumii sensibile.

Acesta pare un argument metafizic bazat pe realitatea superioară a lumii inteligibile şi astfel a voinţei raţionale, dar o asemenea interpretare pare să fie imediat respinsă de Kant. Categoricul "trebuie", ni se spune, este o propoziţie sintetică *a priori*; iar cel de-al treilea termen care leagă pe acest "trebuie" cu voinţa unui agent raţional imperfect ca mine este *Ideea* aceleiaşi voinţe văzută, totuşi, că o voinţa pură aparţinând lumii inteligibile. Această *Idee* este după cât se

pare al treilea termen spre care s-a spus că ne îndrumă libertatea la sfârşitul primei părţi a acestei secţiuni: ea poate fi într-adevăr descrisă ca o Idee de libertate mai precisă – adică Ideea unei voinţe libere. Funcţia sa e considerată ca fiind aproximativ similară aceleia pe care o au categoriile în propoziţiile sintetice *a priori* ce ne sunt necesare pentru avea experienţe cu privire la natură.

Această doctrină e confirmată prin apel la conştiinţa noastră morală comună aşa cum e aceasta prezentă chiar şi în omul rău. «Trebuie»-le moral este în realitate un «vreau» pentru om privit ca membru al lumii inteligibile. El e conceput ca un «trebuie» numai pentru că omul se consideră pe sine că fiind şi un membru al lumii sensibile – şi deci supus obstrucţiilor dorinţelor senzoriale.

III.20–22: *Antinomia libertăţii şi necesităţii*

Argumentul lui Kant ridică în mod evident problema libertăţii şi necesităţii. Această problemă constituie ceea ce Kant numeşte o "antinomie" – cu alte cuvinte, noi suntem confruntaţi cu două propoziţii conflictuale, fiecare părând să fie concluzia necesară a unui argument irefutabil.

Conceptul de libertate este Ideea raţiunii fără de care nu ar putea exista judecăţi morale, la fel cum conceptul de necesitate naturală (sau de cauză şi efect) e o categorie a intelectului fără de care nu ar putea exista cunoaşterea naturii. Şi totuşi cele două concepte par să fie reciproc incompatibile. Conform primului concept, acţiunile noastre trebuie să fie libere; şi conform celui de-al doilea concept, acţiunile noastre (ca evenimente în lumea cunoscută a naturii) trebuie să fie guvernate de legile cauzei şi efectului. Raţiunea trebuie să arate că nu există nici o contradicţie veritabilă între cele două concepte sau, dacă nu, să abandoneze libertatea în favoarea necesităţii naturale care are cel puţin avantajul că e confirmată în experienţă.

III.23–26: *Cele două puncte de vedere*

Ar fi imposibil să rezolvăm contradicţia dacă ne-am concepe ca liberi şi totodată ca determinaţi în acelaşi sens şi sub acelaşi raport. Trebuie să arătăm că această contradicţie rezultă din faptul că ne concepem astfel în două sensuri şi raporturi diferite şi că, din aceste două puncte de vedere, cele două caracteristici nu numai că pot, dar trebuie să fie combinate în acelaşi subiect. Această sarcină revine filosofiei speculative dacă e să eliberăm filosofia practică (sau morală) de atacurile distrugătoare din afară.

Cele două puncte de vedere aflate în discuţie sunt cele pe care le-am întâlnit deja. Omul trebuie – din puncte diferite de vedere – să se considere pe sine atât ca membru al lumii inteligibile cât şi ca parte a lumii sensibile. Odată ce înţelegem acest lucru, contradicţia dispare. Omul poate – şi chiar mai mult, trebuie – să se considere liber ca membru al lumii inteligibile şi determinat ca parte a lumii sensibile; nu e vreo contradicţie nici în presupunerea că în calitate

de *aparență* în lumea sensibilă, el e supus unor legi care nu i se aplică în calitatea de *lucru în sine*. Astfel omul nu se consideră responsabil pentru dorințele și înclinațiile lui, dar se consideră responsabil pentru faptul că le cade pradă în detrimentul legii morale.

În acest pasaj Kant vorbește ca și cum noi *știm* că lumea inteligibilă e guvernată de rațiune. El purcede imediat la precizarea acestei afirmații lipsite de acoperire.

III.27: *Nu există cunoaștere a lumii inteligibile*

Concepând astfel lumea inteligibilă și *gândindu-se pe sine în* lumea inteligibilă, rațiunea practică nu-și depășește limitele: ea ar face asta numai dacă ar pretinde să *cunoască* lumea inteligibilă și astfel să se *intuiască pe sine în* lumea inteligibilă (căci întreaga cunoaștere umană presupune intuiții sensibile și totodată concepte). Gândirea noastră a lumii inteligibile e negativă – adică este numai gândirea unei lumi care *nu* e cunoscută prin simțuri. Ea ne permite, totuși, nu numai să concepem voința că liberă în sens negativ (liberă de a fi determinată de cauze sensibile), dar și să o concepem că liberă în sens pozitiv (liberă să acționeze sub propriul principiu al autonomiei). Fără acest concept al lumii inteligibile ar trebui să privim voința noastră ca fiind complet determinată de cauze sensibile și, în consecință, acest concept (sau punct de vedere) e necesar dacă e să privim voința noastră ca rațională și deci ca liberă. Într-adevăr, când ne gândim ca aparținând lumii ineligibile, gândul nostru aduce cu el Ideea unei ordini și legi diferite de acelea ale lumii simțurilor: devine necesar pentru noi să concepem lumea inteligibilă ca fiind totalitatea ființelor raționale considerate ca scopuri în sine. Cu toate acestea, cele spuse aici nu reprezintă o pretenție de a cunoaște lumea inteligibilă: este numai pretenția de a o concepe ca fiind compatibilă cu condiția formală a moralității – principiul autonomiei.

III.28–29: *Nu există o explicație a libertății*

Rațiunea și-ar depăși toate limitele dacă ar pretinde să explice cum e posibilă libertatea sau, cu alte cuvinte, să explice cum poate fi practică rațiunea pură.

Singurele lucruri pe care le putem explica sunt obiectele experienței și a le explica înseamnă a le aduce sub legile naturii (legile cauzei și efectului). Libertatea însă este doar o Idee: ea nu ne oferă exemple care să poată fi cunoscute prin experiență și să poată fi aduse sub legea cauzei și efectului. E evident că noi nu putem explica o acțiune liberă arătând cu degetul către cauza ei, iar aceasta înseamnă că noi nu o putem explica deloc. Tot ceea ce putem face e să *apărăm* libertatea de atacurile acelora care pretind să știu că libertatea e imposibilă. Cei care fac aceasta aplică foarte corect legile naturii la om considerat ca aparență; dar ei continuă să-l privească tot ca pe o aparență și atunci când sunt puși să-l

conceapă, *qua* inteligență, totodată ca un lucru în sine. A insista să considerăm omul numai dintr-un punct de vedere înseamnă într-adevăr să excludem posibilitatea de a-l privi atât ca liber cât şi ca determinat; dar aparenta contradicție s-ar destrăma dacă ei ar binevoi să reflecteze la faptul că e necesar ca lucrurile în sine să stea în spatele aparențelor, ca temei al lor, şi că legile care guvernează lucrurile în sine nu trebuie să fie aceleaşi cu legile care guvernează aparențele lor.

III.30–31: *Nu există o explicație a interesului moral*

A spune că nu putem explica felul cum e posibilă libertatea înseamnă a spune că nu putem explica felul cum e posibil să ne intereseze legea morală.

Interesul apare numai printr-o combinație de sentiment şi rațiune. Un impuls sensibil devine un interes numai atunci când e conceput de rațiune şi, prin urmare, interesele sunt prezente numai în agenții raționali finiți care sunt de asemenea şi dotați cu sensibilitate. Interesele pot fi privite ca motivele acțiunii umane, dar trebuie să ne amintim că există două feluri de interese. Când interesul e bazat pe sentimentul şi dorința stârnite de vreun obiect al experienței, putem spune că avem un interes mediat (sau pathologic) în acțiunea menită să procure acel obiect. Când interesul e stârnit de Ideea legii morale, putem spune că avem un interes imediat (sau practic) în acțiunea voită în acord cu această Idee.

Baza interesului pe care îl avem în acțiunea morală este ceea ce se numeşte "sentiment moral". Acest sentiment este rezultatul recunoaşterii caracterului constrângător al legii morale şi nu – aşa cum se susține adesea – etalonul judecăților noastre morale.

Aceasta înseamnă că rațiunea pură prin Ideea ei de lege morală trebuie să fie cauza unui sentiment moral care poate fi privit ca motivul sensibil al acțiunii morale. Avem aici un fel special de cauzalitate – doar cauzalitatea unei Idei – şi este întotdeauna imposibil să ştii în mod *a priori* ce cauză va produce care efect. Pentru a determina cauza unui efect trebuie să recurgem la experiență; şi în acest caz cauza nu este un obiect al experienței ci, dimpotrivă, doar o Idee care nu poate avea nici un obiect în experiență. Prin urmare, e imposibil să explicăm interesul moral – adică să explicăm de ce ar trebui să avem un interes în privința universalității maximei noastre ca lege. Am putea adăuga că această doctrină nu pare să fie auto-consistentă şi o altă viziune îşi face loc în *Critica rațiunii practice*.

Aspectul cu adevărat important e că legea morală nu e valabilă doar pentru că ne interesează. Dimpotrivă, ea ne interesează tocmai pentru că-i recunoaştem valabilitatea.

Kant concluzionează spunând că legea morală e valabilă pentru că izvorăşte din propria noastră voință ca inteligență şi astfel din eul nostru autentic; "*dar ceea ce ține numai de aparență este subordonat în mod necesar de rațiune constituției lucrului în sine*".

Cele de mai sus arată ca un argument metafizic în favoarea moralității, unul bazat pe realitatea superioară a lumii inteligibile şi deci a voinței raționale. Acest gen de argument pare a fi sugerat şi în secțiunea "*Cum e posibil un imperativ categoric*?" (deşi e imediat respins). În principiu însă, metafizica lui Kant se bazează pe etica sa mai degrabă decât *vice versa*.

III.32–33: *Privire generală asupra argumentului*

Trebuie să ne întoarcem acum la întrebarea noastră principală "Cum e posibil un imperativ categoric?" Am răspuns la aceasta întrebare în măsura în care am arătat că el este posibil numai sub presupoziția libertății şi că aceasta presupoziție e una necesară pentru agenții raționali în genere. Din această presupoziție urmează principiul autonomiei şi astfel al imperativului categoric; iar aceasta este suficient pentru scopurile acțiunii – suficient că să ne convingă de valabilitatea imperativului categoric ca principiu al acțiunii. Am arătat de asemenea că e posibil nu numai să presupunem libertatea fără să contrazicem necesitatea, care trebuie să prevaleze în lumea naturii, dar şi că, pentru un agent rațional conştient că posedă rațiune şi voință, este obiectiv necesar să facă din această presupoziție condiția tuturor acțiunilor sale. Cu toate acestea, nu putem să explicăm cum e posibilă libertatea, cum poate fi practică prin ea însăşi rațiunea pură sau cum putem avea un interes moral doar în valabilitatea maximelor noastre ca legi universale.

Putem explica lucrurile numai arătând că ele sunt efecte ale unor cauze, iar acest gen de explicație este exclusă aici. Kant are grijă să insiste că e imposibil să folosim lumea inteligibilă ca bază a explicației cerute. El e atât de des acuzat că face în realitate chiar acest lucru, încât afirmația făcută aici merită o atenție specială. Am o Idee necesară a lumii inteligibile, dar e numai o Idee ; nu pot avea nici un fel de cunoaştere a acestei lumi deoarece nu am, şi nu pot avea, nici un *contact* cu o astfel de lume (cu ajutorul intuiției). Ideea pe care o am despre ea semnifică doar o lume *ne*-accesibilă simțurilor – un «ceva mai mult» dincolo lumea simțurilor; dacă nu putem concepe acest "ceva mai mult", atunci va trebui să spunem că toate acțiunile sunt determinate de motive senzoriale. Chiar şi despre *rațiunea pură* care concepe Ideea sau Idealul lumii inteligibile (şi care se concepe de asemenea pe sine ca membru al unei asemenea lumi) avem tot doar o *Idee*: avem doar un concept al formei sale (principiul autonomiei) şi un concept corespunzător al ei în calitate de cauză a acțiunilor numai în virtutea formei ei. Aici sunt îndepărtate toate motivele senzoriale şi doar o Idee va trebui să fie motivul acțiunii morale. A face acest lucru inteligibil în mod *a priori* este ceva dincolo de puterile noastre.

III.34: *Limita extremă a cercetării morale*

Cu această Idee a unei lumi inteligibile ca un ceva mai mult şi altceva decât lumea sensibilă ajungem la limita extremă a oricărei cercetări morale.

Totuşi, a fixa această limită este un lucru de cea mai mare importanță practică. Dacă nu vedem că lumea simțurilor *nu* reprezintă întreaga realitate, rațiunea nu va fi niciodată împiedicată să încerce să descopere ca bază a moralității anumite interese empirice – un mod de a proceda care e fatal moralității însăşi. Şi dacă nu vedem că nu putem avea o cunoaştere a acelui "ceva mai mult" de dincolo de lumea simțurilor, rațiunea nu va putea fi oprită să pălăvrăgească inutil într-un spațiu care e gol pentru ea – spațiul conceptelor transcendente cunoscute ei sub numele de "lume inteligibilă" – şi astfel să se piardă printre simplele himere ale creierului. De asemenea, teoriile empirice şi mistice ale moralității pot fi înlăturate numai atunci când vom fi determinat limita interogației morale.

Totuşi, deşi orice cunoaştere se sfârşeşte atunci când ajungem la granițele lumii sensibile, Ideea lumii inteligibile ca ansamblu al tuturor inteligențelor poate servi scopul unei *opinii* raționale şi poate da naştere unui viu interes pentru legea morală cu ajutorul splendidului ideal al unui imperiu universal al scopurilor.

III.35: *Notă concluzivă*

În nota sa finală, Kant dă o sugestie despre caracteristicile "rațiunii" în sensul tehnic pe care i-l atribuie el. Rațiunea nu poate fi satisfăcută cu ceea ce e doar contingent şi caută întotdeauna cunoaşterea necesarului. Dar ea poate sesiza necesarul numai găsindu-i condiția. Dacă această condiție nu e la rândul ei necesară rațiunea trebuie să rămână nesatisfăcută şi deci să caute condiția condiției şi aşa mai departe *ad infinitum*. Astfel, ea e ținută să conceapă Ideea *totalității* condițiilor – o totalitate care, dacă e totalitate, nu poate avea alte condiții şi deci trebuie să fie în mod *necondiționat necesară*, dacă e să existe ceva necesar. Totuşi, o asemenea Idee a necesarului necondiționat nu ne poate da cunoaştere, deoarece ea nu are nici un obiect sensibil corespunzător.

Am văzut că, în mod similar, rațiunea practică pură trebuie să conceapă o lege a acțiunii care este necondiționat necesară şi este deci un imperativ categoric (pentru agenții raționali imperfecți). Dacă putem înțelege o necesitate numai prin descoperirea condiției ei, atunci o necesitate necondiționată trebuie să fie inconceptibilă. De aici conchide Kant – cu o aparență de paradox care nu era necesară – că necesitatea necondiționată a imperativului categoric e necesar să fie inconceptibilă, dar că noi putem înțelege inconceptibilitatea ei.

Concluzia practică ce rezultă din toate acestea este aceea că e absurd să întrebăm de ce ar trebui să ne facem datoria (sau să ne supunem imperativului categoric) şi să aşteptăm ca răspuns afirmația că ar trebui să facem asta din cauza a *altceva* – a vreunui interes sau satisfacție proprie pe care o avem în lumea aceasta sau în cealaltă. Dacă un astfel de răspuns ar putea fi dat, aceasta ar însemna că nici un imperativ nu este categoric şi că datoria este o simplă iluzie.

Traducere de: *Ionuț Sterpan*

KANT.
RESPECTUL PENTRU PERSOANE

RICHARD NORMAN[1]

Etica protestantă

Cu etica lui Immanuel Kant suntem ferm situați într-un context creștin, acela al protestantismului german de secol optsprezece. Părinții lui Kant erau pietiști, o tendință (nu o sectă independentă) în cadrul bisericii luterane. Acest mediu a exercitat o influență importantă asupra lui Kant, iar filosofia sa morală își are punctele de plecare în anumite trăsături generale ale creștinismului protestant. În clasicul său studiu despre etica protestantă, sociologul Max Weber spune în legatură cu originile sale luterane:

> "Fără îndoială, cel puțin un lucru reprezenta o noutate: valorizarea îndeplinirii datoriei în profesiile laice ca fiind cea mai înaltă formă pe care o poate cunoaște activitatea morală a individului... Singurul mod de a trăi după placul lui Dumnezeu nu era cel prin care se depășea moralitatea laică prin ascetism monahal, ci numai acela care presupunea îndeplinirea obligațiilor impuse individului de poziția sa în lume. Aceasta era vocația sa."[2]

După cum indică Weber aici, atitudinea de "ascetism al lumii de aici" contrastează cu tradiția monastică a "ascetismului lumii de dincolo". Spre deosebire de a doua, prima nu presupune că, prin desconsiderarea lucrurilor care aparțin acestei lumi, individul ar trebui să se retragă din profesiile laice pentru a-și căuta desavârșirea spirituală. Lumea obligațiilor de natură socială și economică este lumea în care am fost plasați de Dumnezeu pentru a duce o viața bună. Pe de altă parte, nu se face nici o sugestie, cum i s-ar fi părut desigur firesc lui Aristotel, că prin angajarea în aceste activități ne împlinim ca ființe umane și dăm expresie celor mai înalte potențialități ale naturii umane. Activitățile laice conferă cadrul în

---

[1] R. Norman, *The Moral Philosophers*, Clarendon, Oxford, 1983, cap. 6.
[2] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. Talcott Parsons (Londra, 1930), p. 80.

care ni se cere să dăm dovadă de bunătate morală, însă conținutul ca atare al acestor activități nu are o valoare intrinsecă.

În aceste trăsături ale eticii protestante putem localiza sursa accentului pe care îl pune Kant pe "datoria de dragul datoriei". Kant este primul filosof care pune conceptul de "datorie" în centrul eticii. În sens tradițional, acest concept se referă la cerințele impuse unei persoane de faptul că ocupă o aumită poziție socială, economică şi politică – datoriile cuiva ca părinte, ca angajator sau ca angajat, ca cetățean, ca deținător al unei funcții politice, etc. Kant extrapolează conceptul de la aceste "datorii" specifice la o "datorie" generalizată şi propune ca binele moral să constea în îndeplinirea acestei "datorii" generalizate de dragul datoriei însăşi. Dar detaşând acest concept de rolurile şi funcțiile sociale specifice, Kant urmăreşte de asemenea să-l detaşeze şi de orice idee de utilitate. Îndeplinirea "datoriei" devine pur şi simplu o cerință morală abstractă şi nu ceva cerut de funcționarea efectivă a instituțiilor sociale umane. Datoria trebuie îndeplinită numai de dragul ei şi nu pentru a promova împlinirea sau fericirea umană. Fundalul reprezentat de etica protestantă ne poate ajuta să înțelegem apariția acestei idei.

Pot fi menționate încă două trăsături ale gândirii protestante. Prima dintre acestea este prioritatea "credinței" în fața "faptei". Un element vital al protestantismului era ideea potrivit căreia faptele bune nu sunt un mijloc prin care o persoană poate dobândi mântuirea şi nu au o importanță în sine, ci doar ca expresie manifestă a unei stări interioare de credință, care numai ea ne poate salva. Putem vedea la lucru această idee în conferirea de către Kant a unei valori supreme "voinței bune" care este "bună nu pentru ceea ce produce sau efectuează, nu prin aptitudinea ei de a atinge vreun scop prestabilit, ci numai prin actul volitiv" (I.3). Cealaltă trăsătură de care trebuie să ținem seama este accentul pus de protestantism pe caracterul radical corupt al naturii umane. Aceasta este, desigur, o temă constantă în religia creştină, dar reformatorii protestanți i-au dat o importanță specială. Omul nu poate obține nimic bun prin propriile sale calități, ci doar prin harul divin din el, iar acesta se va afla în conflict direct cu dorințele lumeşti, care sunt corupte prin însăşi natura lor. Descoperim acest conflict, tradus în termeni mai filosofici de către Kant, în opoziția dintre datorie şi înclinație. Pentru Kant, înclinațiile umane naturale nu pot avea valoare morală, iar natura moralității este mai uşor vizibilă în situațiile în care datoria şi înclinațiile sunt în conflict.

Motivul pentru care am făcut referire la fundalul protestant al gândirii kantiene nu este doar acela de a face un exercițiu în spațiul istoriei ideilor. Prima secțiune a *Întemeierii* trasează liniile generale ale eticii lui Kant prin apel la datele "cunoaşterii comune", ale «cunoaşterii morale a rațiunii umane comune». Ce înseamnă această cunoaştere morală comună? Eu aş sugera că ea este, de fapt, etica creştinismului protestant. Aceasta înseamnă că ea nu are calitatea universală pe care Kant ar vrea să i-o atribuie. Este simțul etic comun al unei anumite

societăți într-o anumită epocă istorică. Prin urmare, pentru a putea evalua corect argumentul lui Kant, trebuie să identificăm limitele istorice şi sociale ale aceste concepții despre moralitate. De fapt, ansamblul filosofiei sale morale mi se pare că se sprijină puternic pe acest apel la ceea ce el considera a fi conştiința morală comună. Nu numai că prima secțiune este formulată explicit din acest punct de vedere, dar argumentul celei de-a doua secțiuni pare să presupună concepția despre moralitate expusă în prima secțiune. Nu sunt sigur în ce măsură Kant consideră, în a doua secțiune, că oferă argumente independente pentru validitatea aceste concepții despre moralitate. Oricare ar fi însă intențiile sale, eu aş susține că nu reuşeşte să facă asta. El ne oferă cel mult nişte indicii despre cum am putea formula o justificare independentă; pe scurt, ceea ce găsesc în secțiunea a doua este o clarificare şi o elaborare suplimentare ale teoriei etice care fusese derivată mai înainte din conştiința morală comună. Nici secțiunea a treia nu oferă justificarea independentă cerută. Aici, Kant schițează metafizica de care are nevoie pentru a explica posibilitatea moralității. Într-o lume în care tot ce se întâmplă este cauzat în mod necesar, ființele umane pot avea totuşi voința liberă pe care o presupune moralitatea întrucât, ca euri, aparțin lumii *noumen*-elor (sau a "lucrurilor în sine"), ca şi lumii *fenomenelor* (sau a "aparențelor"). În acest fel, Kant încearcă să demonstreze că moralitatea este *posibilă* dar nu că este *necesară* – cu alte cuvinte el tot nu ne spune de ce trebuie să înțelegem moralitatea în acest fel şi de ce trebuie să ne purtăm conform unei asemenea moralități. Până la urmă el nu oferă nici un răspuns acestei probleme în afară de afirmația că viziunea sa asupra moralității este cea a conştiinței morale comune. Iar dacă această conştiință este, de fapt, cea a creştinismului protestant, atunci o putem găsi mai problematică decât o găseşte Kant.

Prima secțiune

Să analizăm mai atent modul în care Kant îşi construieşte teoria etică, în prima secțiune, pornind de la conştiința morală comună. El începe prin a afirma că nimic nu este necondiționat bun în afara voinței bune, a cărei valoare este pe deplin separabilă de valoarea rezultatelor pe care le produce. Această teză inițială devine plauzibilă în lumina ideii larg împărtăşite potrivit căreia evaluările morale au în primul rând în vedere *intențiile* oamenilor. Oamenii nu sunt moralmente blamabili dacă, fără să aibă vreo vină, intențiile lor bune duc la rezultate nefericite. Dacă A se aruncă în mare pentru a-l salva pe B care este dus de valuri dar, întrucât curentul era mai puternic decât crezuse, eşuează în a-l salva şi se îneacă şi el, atunci nimic bun nu va fi realizat, ci mai degrabă vor fi produse pierderi suplimentare de vieți precum şi o durere în plus pentru familia şi prietenii săi; cu toate acestea, datorită intențiilor sale şi a eforturilor de a le realiza,

persoana în cauză are şanse mari să fie mai degrabă lăudată moral decât criticată. Este însă de remarcat faptul că, în exemple evidente de felul acestuia, intenția însăşi trebuie descrisă ca intenție de a produce sau de a efectua ceva. Rezultatele nu sunt deci irelevante; contrastul apare între *rezultatele intenționate* şi *rezultatele efective*, iar primele sunt cele care fac obiectul laudei sau blamului.

În paragraful 8, Kant introduce conceptul central de "datorie", termenul prin care ne vom referi la voința bună atunci când e văzută ca fiind în opoziție cu înclinațiile. Acțiunile au valoare morală numai dacă sunt efectuate din datorie şi nu din înclinație şi, de vreme ce "înclinația" se află de asemenea în opoziție cu "rațiunea", acțiunile făcute din datorie trebuie să coincidă cu acțiunile guvernate de rațiune. Nu este clar dacă I. Kant intenționează să spună că o acțiune ar putea să nu aibă *deloc* valoare morală în condițiile în care ar fi *cât de puțin* în acord cu înclinația. Cred că o interpretare indulgentă i-ar atribui lui Kant o teză mai slabă: anume că o acțiune motivată de înclinație nu are valoare morală decât dacă este motivată *şi* de preocuparea pentru datorie. Iar a spune că este motivată şi de datorie înseamnă a spune ceva de felul: în măsura în care ai o înclinație de a face acțiunea recunoşti totodată că ea este o datorie a ta şi, în virtutea acestei recunoaşteri, *ai fi* făcut acea acțiune *chiar dacă* n-ai fi avut nici o înclinație pentru ea. Filantropul căruia îi face plăcere să-i ajute pe alții nu ar fi astfel împiedicat să-şi dovedească valoarea morală cu condiția să aibă şi simțul datoriei. În această interpretare Kant ar spune numai că, dacă cineva are o înclinație directă de a face o acțiune, atunci *este mai greu de aflat* dacă acesta este motivat şi de datorie, în timp ce atunci când înclinația şi datoria sunt în conflict, forța simțului datoriei este evidentă. O interpretare de felul acesta este favorizată discret de paragraful 9 şi susținută puternic mai târziu, când, la II. 42, Kant spune: "caracterul sublim şi demnitatea internă a poruncii datoriei sunt cu atât mai manifeste cu cât există mai puține cauze subiective în favoarea acestei porunci şi mai multe împotriva ei".

Dacă îl interpretăm pe Kant în felul acesta, atunci poziția lui va primi într-adevăr sprijin din partea ideilor morale acceptate în mod comun. Pare să existe o oarecare plauzibilitate în ideea că, dacă o acțiune e îndeplinită numai pentru că îți face plăcere, atunci ea nu are valoare morală pentru că nu implică nici un efort de voință.

În paragraful 14, Kant începe să treacă într-adevăr dincolo de conştiința morală comună şi să îşi extindă radical tezele anterioare. El susținuse anterior că valoarea voinței bune este independentă de *rezultatele obținute.* Acum va susține că este independentă de *rezultatele urmărite,* iar acest lucru, după cum am mai spus, e foarte diferit de primul. De asemenea, el afirmase anterior că datoria se află în opoziție cu *înclinația.* Ceea ce va face acum va fi să introducă teza că datoria trebuie să fie în opoziție cu toate *scopurile* particulare. Să luăm exemplul de mai devreme cu salvatorul care a eşuat. Am fost de acord ca el ar putea fi admirat din punct de vedere moral chiar dacă nu a reuşit să realizeze nimic. Însă,

după cum de asemenea am menționat, această admirație e inseparabilă de recunoașterea noastră a ceea ce a încercat el să facă. Presupoziția firească ar fi aceea că el a acționat cu scopul de a salva viața altei persoane și asta este ceea ce îl face moralmente admirabil. Repet, a spune că a acționat cu acest scop nu înseamnă a spune, în nici un sens firesc al cuvântului, că a făcut-o din înclinație. După câte putem presupune, lui nu-i face plăcere să lupte cu marea agitată. Scopul pe care i-l putem atribui, departe de a constitui o înclinație, este tocmai ceea ce el consideră de datoria sa să facă.

Presupun că în paragraful 14 Kant consideră că dezvoltă pur și simplu temele paragrafelor anterioare. Cu toate acestea, eu sugerez că în realitate lucrurile stau tocmai invers. Paragraful marchează un punct de plecare radical nou care nu poate fi susținut de ceea ce s-a spus înainte. Atunci ce anume îl poate susține? Nu o poate face nici apelul la înțelegerea morală comună, dacă se presupune că aceasta este ceva ce e larg împărtășit de diferite societăți și culturi. El poate căpăta plauzibilitate numai prin apel la trăsăturile menționate anterior ale eticii protestante.

Dacă ideea de "datorie" este separată în acest fel de toate scopurile particulare, atunci se ridică o nouă problemă, întrucât pare să nu mai existe nici o cale de a determina în ce constă această "datorie". Ea ne apare ca fiind complet goală. Răspunsul lui Kant, în paragrafele 15 și 16 este că, din moment ce orice luare în considerare a înclinațiilor și a efectelor este exclusă, datoria trebuie definită nu în termeni de conținut, ci ca cerință pur formală. Ea este cerința de a acționa din respect pentru *legea* morală. De ce anume "lege"? Pentru că ideea de datorie o presupune pe aceea de a acționa pe baza unui *principiu*, urmând un principiu *universal*; și nu de a reacționa pur și simplu la o situație imediată și particulară. Vocabularul "legii morale" are conotații religioase sugerând conceperea moralității ca pe ceva dat de un legislator divin și, prin aceasta, conferă acestui discurs despre "lege" o plauzibilitate intuitivă inițială. Kant însă ar respinge cu siguranță această concepție (ceea ce și face la II.85). Legea morală nu este, în viziunea sa, ceva impus nouă din afară de o voința arbitrară, fie ea divină sau nu. Ea este expresia rațiunii pure, iar dacă această lege are nevoie de un legislator, atunci acesta este orice ființă rațională. Astfel, în singurul sens în care legea morală este dată de Dumnezeu ea este dată de asemenea de noi toți, ca ființe umane înzestrate cu rațiune. Această idee a legii morale ca ceva dat sieși de orice agent rațional este elaborată de Kant la II.55–60.

Dar dacă atunci când te supui legii morale te supui numai ție însuți și urmezi doar propria voință, de ce să mai vorbim de "supunere" și de "lege"? Pentru că suntem ființe divizate, împărțite între rațiune și înclinație. În măsura în care suntem raționali, moralitatea este doar expresia voinței noastre libere. Dar în măsura în care suntem și ființe ale înclinației, moralitatea este ceva căruia trebuie să ne supunem. Concepția populară de care Kant se apropie cel mai mult nu este

aceea de moralitate ca supunere față de Dumnezeu, ci aceea de moralitate ca supunere față de propria conștiință, supunerea părții inferioare față de partea superioară a sinelui.

Dar dacă datoria este definită ca respect pentru legea morală, aceasta pare numai o deplasare a problemei. Cum putem noi determina ce poruncește legea morală? Kant susține că legea morală, ca și ideea de "datorie", nu poate fi definită prin conținutul său. Prin urmare, concede el, legii nu-i rămâne nimic de poruncit cu excepția faptului că acțiunile noastre trebuie să se supună legii. Aceasta pare, la prima vedere, o cerință complet lipsită de conținut, o lege care spune numai "Supune-te acestei legi". Kant susține însă că, deși în întregime formală, ea nu este în întregime goală, căci atunci când o separăm prin abstracție de orice conținut particular, ceea ce rămâne din ideea de lege este cerința universalității. O lege care poruncește numai supunerea față de lege are această formă: acționează în așa fel încât să poți voi ca maxima ta să devină lege universală.

Kant susține că toți recunosc în fapt această lege morală. E ceva adevărat în această susținere. Ne-am putea gândi bunăoară la modul în care oamenii verifică de obicei corectitudinea morală a unei acțiuni punând întrebarea: ce-ar fi dacă toată lumea ar face la fel? Legea morală a lui Kant are o oarecare afinitate cu Regula de Aur: "Comportă-te față de ceilalți așa cum ai dori să se comporte și ei ei față de tine." (deși Kant arată care sunt limitele acestui principiu, mai ales în formularea sa negativă, în nota de subsol de la II.52). Dacă "rațiunea umană comună" înțelege prin aceste principii același lucru pe care îl înțelege Kant și, în particular, dacă le înțelege ca pe niște principii pur formale, aceasta este o altă întrebare. Vom fi în mai mare măsură să răspundem la ea după ce vom fi examinat încercarea sa de a arăta, în secțiunea a doua, cum poate această lege morală să ne ghideze acțiunile.

Secțiunea a doua

Cea mai importantă inovație pe care o aduce Kant în a doua secțiune este de a introduce conceptele de "imperativ ipotetic" și "imperativ categoric". Un *imperativ* este forma lingvistică prin care se exprimă o *poruncă. Poruncile* sunt legate de *legi* în același fel în care *datoria* este legată de *voința bună*: în ambele cazuri prima adaugă la a doua ideea unei opoziții față de înclinații. Astfel, toate ființele raționale acționează în conformitate cu modul în care sunt concepute legile. O ființă a cărei voință este complet determinată de rațiune și care nu are înclinații (o ființă non-fizică, neafectată de stimuli senzoriali) nu ar resimți aceste legi ca porunci, ci ar fi ceea ce Kant numește o "voință sfântă". Ființele așa cum suntem noi înșine, care au atât înclinații cât și rațiune și în care cele două pot intra în conflict, resimt legile rațiunii ca porunci, atâta vreme cât înclinațiile le pot împinge să devieze de la ele.

Imperativele ipotetice sunt expresia unor porunci condiționate de înclinații sau de scopuri. Ele sunt de forma "Fă asta pentru a obține cealaltă". Exemple ar putea fi : "Rupeți pentru a deschide" sau "Fă-ți prieteni dacă vrei să fii fericit". Primul dintre acestea este un exemplu pentru ceea ce Kant numește "imperative ale abilității", care exprimă porunci ce sunt condiționate de scopuri pe care cineva le poate împărtăși sau nu – cineva poate fi sau nu interesat de a deschide o pungă de fulgi de porumb. Cel de-al doilea este un "imperativ al prudenței", întrucât porunca este derivată dintr-un scop care este necesar tuturor ființelor umane, realizarea fericirii. Pe de altă parte, imperativele categorice exprimă porunci care nu sunt condiționate de nici un scop. Ele nu sunt de forma "Fă asta pentru a obține cealaltă", ci pur și simplu "Fă asta". Se deduce deci din interpretarea dată moralității în prima secțiune că imperativele categorice sunt forma în care sunt exprimate poruncile legii morale.

Kant oferă patru formulări ale imperativului categoric și își lasă cititorii oarecum confuzi în ceea ce privește felul în care sunt legate una de alta aceste variate formulări. O explicație clară este dată însă, în cele din urmă, la II.72. Strict vorbind, există un singur imperativ categoric. Lui i se poate da o formulare cu totul generală (la care mă voi referi cu G) și i se mai pot da încă trei formulări, mai amănunțite (la care mă voi referi cu S1, S2 și S3). Formulările mai amănunțite sunt o reformulare a lui G în așa fel încât să indice mai clar cum poate fi aceasta aplicată în practică. Cele patru formulări sunt:

G. Acționează numai potrivit acelei maxime prin care să poți voi totodată ca ea să devină o lege universală.

S1. Acționează ca și cum maxima acțiunii tale ar trebui să devină prin voința ta o lege universală a naturii.

S2. Acționează în așa fel încât să tratezi umanitatea, în persoana ta sau a altuia, niciodată numai ca mijloc ci totdeauna și ca scop.

S3. Acționează ca și cum ai fi întotdeauna, prin maximele tale, un membru legislator în imperiul universal al scopurilor.

E clar că S1 reprezintă numai o mica variație a lui G. Singura schimbare semnificativă este extinderea sintagmei "lege universală" la "lege universală a naturii". Interpretarea minimală a lui S1 ar fi aceea că ea ne cere doar să aplicăm G în lume, așa cum o cunoaștem. Trebuie să verificăm dacă maximele acțiunilor noastre, atunci când sunt universalizate, pot fi consistente cu faptele empirice ale lumii naturale în care trebuie să acționăm. Unii dintre comentatorii lui Kant au vrut însă să citească mai mult în sintagma "lege a naturii" și voi lua în considerare sugestiile lor la timpul potrivit.

Dar S2 și S3? Se pare că acestea diferă mai mult de G. Atunci cum pot fi ele numite reformulări ale sale? Pentru a înțelege acest lucru ne-ar fi folositor să privim toate formulările ca permutări ale conceptelor de *raționalitate* și *universalitate*. G și S1 cer ca, în calitate de ființe raționale, să putem universaliza

maximele acțiunilor noastre, adică să fim capabili să le voim ca legi universale. S2 ne cere apoi să universalizăm felul în care ne concepem ca ființe raționale și să tratăm toate celelalte ființe umane de asemenea ca pe niște ființe raționale. În sfârșit, S3 le sintetizează pe S1 și S2, aducând laolaltă cele două idei de "lege universală" și de "ființă rațională". Așadar, aceste legi universale sunt unele asupra cărora s-ar cădea de acord într-o comunitate ipotetică de ființe raționale și ar impune respectul față de toți membrii comunității ipotetice ca ființe raționale. Această comunitate ipotetică este ceea ce Kant numește un "imperiu al scopurilor", și deci o cerință în plus pentru acțiunea corectă este că aceasta trebuie să fie compatibilă cu legile unui imperiu al scopurilor.

Kant spune foarte puține lucruri despre felul în care S3 ar putea fi aplicată în practică. Dar are mult mai multe de spus despre S1 și S2 și le examinează aplicarea prin patru exemple. Voi consacra ultimele două secțiuni din acest capitol chestiunilor privitoare la aplicarea practică a lui S1 și S2 și discuției lui Kant referitoare la ele în legătură cu aceste exemple. Mai întâi, câteva cuvinte despre structura generală a exemplelor.

Cele patru exemple sunt alese sistematic. Ele sunt: (i) datoria de a nu te sinucide; (ii) datoria de a nu face promisiuni false; (iii) datoria de a ne cultiva talentele; (iv) datoria de a-i ajuta pe alții. Exemplele (i) și (iii) sunt datorii față de noi înșine iar (ii) și (iv) sunt datorii față de alții. Exemplele (i) și (ii) sunt numite de Kant "datorii perfecte" iar (iii) și (iv) sunt "datorii imperfecte". Explicația dată de Kant termenilor "perfect" și "imperfect" e mai degrabă surprinzătoare. El spune (în nota de subsol de la paragraful 34): "Printr-o datorie perfectă înțeleg una care nu admite nici o excepție în favoarea înclinației." Totuși, din moment ce în mod normal Kant pare să presupună că *nici o* datorie nu admite excepții în favoarea înclinației, e dificil să ne dăm seama cum ar trebui să folosim această trăsătură pentru a distinge între datorii perfecte și imperfecte. Ar fi tentant să-l interpretăm în sensul că datoriile perfecte sunt acelea care nu admit *deloc* excepții, în vreme ce datoriile imperfecte sunt cele care pot fi surclasate de datorii perfecte sau de alte datorii imperfecte (dar nu de înclinații). Aceasta e ceva tentant întrucât Kant vrea cu siguranță să spună că unele datorii nu admit excepții și, de vreme ce ar părea neplauzibil să susțină asta despre toate lucrurile pe care le consideră datorii, are nevoie de o distincție între datoriile care permit și datoriile care nu permit excepții. O astfel de interpretare ar fi în acord cu natura exemplelor lui Kant. Datoriile de a nu te sinucide și de a nu face promisiuni false par a fi de un tip care nu admite excepții, în vreme ce acest lucru ar fi greu inteligibil dacă ar fi susținut cu privire la datoriile de a-ți cultiva talentele și de a-i ajuta pe alții. Dacă mi s-ar ivi o ocazie de a-mi cultiva talentele sau de a ajuta pe cineva făcând o promisiune falsă (poate pentru a obține bani spre a-i da unui prieten aflat la ananghie sau a face un șiretlic astfel încât să pot urma o facultate), ne-am putea aștepta de la Kant să spună că datoria de a nu face promisiuni false trebuie să o

surclaseze pe cealaltă. Această interpretare funcţionează şi cu privire la ceea ce spune el atunci când ajunge să aplice S2 exemplelor, întrucât după aceea el clasifică exemplele (i) şi (ii) ca "datorii necesare sau ale obligaţiei stricte" iar (iii) şi (iv) ca "datorii contingente sau meritorii". În sfârşit, aceasta se potriveşte şi cu ceea ce spune Kant în alte scrieri. Una peste alta, interpretarea ar fi imposibil de refuzat dacă n-ar fi faptul că nu aceasta spune cu adevărat Kant. Poate, atunci, ar trebui să-l acuzăm pur şi simplu de neglijenţă.

Există ceva ce trebuie în general spus despre felul în care Kant aplică imperativul categoric în exemplele sale. Această aplicare este în primul rând un test *negativ*. Acţiunile ale căror maxime *nu* sunt în acord cu imperativul categoric sunt cele pe care *nu* trebuie să le facem. Dacă nu pot fi universalizate sau dacă implică tratarea fiinţelor umane numai ca mijloc, atunci nu sunt permise din punct de vedere moral. Kant nu spune însă că toate acţiunile care *sunt* în acord cu imperativul categoric sunt acţiuni pe care *trebuie* să le facem. Asta ar fi un nonsens. Există nenumărate acţiuni care pot fi foarte bine universalizate şi care nu presupun tratarea oamenilor numai ca mijloace, dar care cu siguranţă nu sunt obligatorii. Pot, desigur, să vreau ca lege universală ca toată lumea să se apuce de jogging. Dar asta nu înseamnă că am o datorie morală să fac eu însumi acest lucru. Tot ce vrea Kant să spună în legătură cu asemenea acţiuni ce sunt în acord cu imperativul categoric este că ele sunt moralmente *permise*, nu că sunt obligatorii. Iar aceasta este în acord cu concepţia populară asupra moralităţii, care este de obicei gândită ca trasând limitele a ceea ce putem face, interzicând mai degrabă decât cerând.

În primul rând, deci, imperativul categoric serveşte la a distinge între acţiuni permise şi nepermise. Kant vrea însă să spună că există datorii pozitive şi datorii negative. Atunci, cum pot fi acestea identificate prin imperativul categoric? Pot fi identificate pentru că datoriile pozitive de forma "Trebuie să faci X" pot fi puse în forma negativă "Să nu faci X este nepermis". Kant ar susţine aşadar că refuzul de a-i ajuta pe semenii aflaţi în dificultate nu ar putea fi universalizat. Aşadar, ar concluziona el, refuzul de a-i ajuta pe alţii e nepermis, de unde decurge că a-i ajuta pe alţii e obligatoriu. Testul rămâne unul negativ, dar în acest fel poate genera datorii pozitive. De remarcat că dintre cele patru exemple (i) şi (ii), adică datoriile "perfecte", sunt negative ; iar (iii) şi (iv), adică datoriile "imperfecte", sunt pozitive. Acest lucru oferă temeiuri suplimentare pentru interpretarea sugerată a lui "perfect" şi "imperfect". Are sens să spui despre datoriile negative că nu trebuie *niciodată* să te sinucizi din dragoste de sine, că nu trebuie *niciodată* să faci promisiuni false, etc., în vreme ce e destul de neclar ce ar însemna să spui că trebuie *întotdeauna*, fără excepţie, să-ţi cultivi talentele sau să-i ajuţi pe alţii. Aşadar, se poate spune mai degrabă despre datoriile negative decât despre cele pozitive că nu admit nici un fel de excepţii.

Universalizabilitatea

Revin acum la o mai atentă examinare a lui G şi a lui S1, cele două formulări care cer ca maxima oricărei acţiuni să fie universalizabilă. Plec de la premisa că I. Kant nu are în vedere aplicarea independentă a lui G la cazuri particulare, ci numai prin intermediul lui S1 (sau cu ajutorul lui S2 sau S3). Mă voi concentra, de aceea, asupra lui S1 şi voi analiza în ce fel poate sluji acesta în mod practic în calitate de principiu moral fundamental.

Am precizat anterior că I. Kant nu oferă nici o justificare bine elaborată a vreuneia dintre formulările imperativului categoric, în afară de derivarea lor din cunoaşterea morală comună în Secţiunea întâi. Există totuşi indicii despre cum ar putea fi întreprinsă o asemenea justificare. 'Raţionalitatea' şi 'universalitatea' sunt, după am văzut, cele două concepte-cheie, din îmbinarea cărora rezultă diferitele formulări ale imperativului categoric. Cred că există o serie de argumente pentru a susţine că, dintre cele două, raţionalitatea este cea fundamentală, iar cerinţa universalităţii poate fi derivată din cea a raţionalităţii. Cu alte cuvinte, ceea ce susţin eu e o condiţie necesară pentru a acţiona raţional este ca acţiunile mele să fie universalizabile. Nu se poate răspunde la întrebarea 'De ce să acţionăm raţional?'. Nu poate fi invocat în acest sens nici un temei suplimentar, dar cineva care întreabă 'de ce ?' este deja angajat în căutarea de temeiuri (*reasons*) şi a acceptat deja, prin chiar acest lucru, exigenţa raţionalităţii. Dacă putem arăta, aşadar, că, spre a fi raţionale, acţiunile mele trebuie să fie totodată universalizabile, atunci putem oferi un argument în apărarea lui Kant, argument care nu trebuie să se bazeze pe presupoziţiile conştiinţei morale comune.

Există, desigur, un sens slab în care raţionalitatea presupune universalitatea. Pentru a fi raţional, comportamentul meu trebuie să fie universalizabil în sensul de a fi consistent. Să luăm exemplul lui Kant cu promisiunile false. Kant îşi închipuie pe cineva care «văzându-se la strâmtoare, se simte împins să ia bani cu împrumut. El ştie că nu va putea înapoia banii, dar totodată îşi dă seama că nu va fi împrumutat cu nimic dacă nu promite ferm că-i va înapoia la un anumit termen» (II.36). Să presupunem că acel cineva se decide să facă o asemenea promisiune, ştiind că nu şi-o va putea ţine. Dacă el crede că acţiunile sale sunt justificate raţional, atunci el este, cum spune Kant, angajat să asculte de principiul universal sau maxima « Atunci când văd că duc lipsă de bani, voi împrumuta bani şi voi promite să-i înapoiez, chiar dacă ştiu că acest lucru nu se va întâmpla niciodată ». Dacă însă nu poate accepta aşa ceva ca principiu universal, atunci el nu se poate privi pe sine ca fiind justificat raţional în cazul de faţă, decât dacă e capabil să indice vreo altă caracteristică relevantă a situaţiei respective care să justifice acţiunea sa.

Acesta este, aşadar, sensul slab al universalizabilităţii, şi anume consistenţa. O acţiune nu poate fi raţională decât dacă stă sub un principiu

universal care mă constrânge să acționez în același mod în toate circumstanțele similare relevante. Kant vrea însă un sens mai tare al universalizabilității. El vrea nu doar un principiu al consistenței, ci vrea ceea ce s-ar putea numi un principiu al *caracterului impersonal al temeiurilor.* În acest caz, ideea este că temeiurile nu pot fi specifice unor indivizi particulari. Dacă R este un temei valabil pentru ca *eu* să săvârșesc acțiunea A, atunci el trebuie să fie, de asemenea, un temei valabil pentru *oricine* spre a face A în aceleași circumstanțe. Temeiurile sunt, prin însăși natura lor, temeiuri pentru toți. Astfel, în exemplul cu promisiunea, dacă cel care face promisiunea falsă consideră că e justificat rațional să facă asta, atunci el trebuie totodată să accepte că oricine altcineva ar fi la fel de îndreptățit să facă o asemenea promisiune ori de câte ori ar avea nevoie de bani și nu i-ar putea restitui. Dar dacă nu poate accepta aceasta, atunci nu se poate considera pe sine justificat din punct de vedere rațional în acest caz.

Acesta e un sens mai problematic al universalizabilității, dar pare unul destul de convingător. Pare, într-adevăr, corect că temeiurile, pentru a fi temeiuri, trebuie să fie impersonale în acest sens. Să presupunem, deci, că aceasta este asumptia pe care o face Kant și să acceptăm că imperativul categoric în forma G sau S1 poate fi apărat în acest fel. Acum, întrebarea este: poate un asemenea principiu, când este aplicat la cazuri particulare, să diferențieze în mod efectiv acțiunile permise de cele nepermise? Poate el, cu alte cuvinte, să dea rezultate concrete?

Există două dificultăți care au fost în mod obișnuit observate în acest punct și pentru mulți critici ele par a fi de nedepășit. Prima dintre ele este problema: *sub ce descriere* e universalizabilă o acțiune? Orice acțiune poate fi descrisă în mai multe feluri. În exemplul cu promisiunea, ne putem închipui diverse descrieri posibile, ca de exemplu:

(a) a face o promisiune când nu ți-o poți ține;
(b) a face o promisiune când ai nevoie de bani și nu îți poți ține promisiunea;
(c) a face o promisiune când ai nevoie de bani pentru a-ți plăti studiile, dar nu-ți poți ține promisiunea;
(d) a face o promisiune când ai nevoie de bani cu care ai putea apoi să fii de mare folos umanității, chiar dacă nu-ți poți ține promisiunea.

Dacă acțiunea este sau nu universalizabilă poate depinde foarte mult de descrierea aleasă. Kant presupune că descrierea (b) ar fi cea potrivită și că sub o asemenea descriere acțiunea nu poate fi universalizabilă. Dacă ar fi universalizată, «promisiunea însăși ar deveni imposibilă deoarece nimeni nu ar mai crede ceea ce i se promite, ci ar râde de orice asemenea declarații ca de niște deșarte imposturi». Totuși, în oricare asemenea caz, ar fi posibilă o descriere mai amănunțită cum sunt (c) sau (d) și, astfel descrisă, acțiunea ar putea fi universalizabilă. S-ar putea argumenta că dacă toată lumea face promisiuni mincinoase în condițiile descrise

de (c), atunci nivelul general de încredere ar putea să scadă, dar nu într-o aşa de mare măsură încât să conducă la imposibilitatea promisiunii. Aceasta s-ar putea argumenta şi mai plauzibil despre (d). Mai mult chiar, ne-am putea imagina adăugând detalii tot mai amănunțite, de un tip absurd, în descrierea acțiunii, tocmai cu scopul de a o face universalizabilă, ca de exemplu:

(e) a face o promisiune când ai nevoie de bani şi nu poți să-ți ții promisiunea, într-o zi de joi, când numele lunii cuprinde un "r" şi numele tău conține optsprezece litere.

Dat fiind că această îmbinare de circumstanțe este foarte rară, nivelul general de încredere n-ar scădea prea tare dacă toată lumea ar fi gata să acționeze după acest principiu şi, ca urmare, am putea susține că el este, de fapt, universalizabil.

Kant ar răspunde că testul universalizabilității nu trebuie aplicat unei acțiuni sub orice fel de descriere. Ceea ce trebuie să fie universalizabil este *maxima* acțiunii. În prezentarea poziției lui Kant am întrebuințat frecvent termenul său "maximă", iar acum trebuie să-l explicăm. Aproximativ vorbind, maxima unei acțiuni este enunțarea intenției agentului formulată ca principiu universal. Un asemenea principiu este universal în sensul slab menționat mai sus. Prin urmare, el cuprinde temeiul inițial pentru care agentul vrea să săvârşească acțiunea – descrierea sub care el consideră acțiunea ca justificată, anterior aplicării imperativului categoric. O descriere precum (e) poate fi o descriere corectă a unei acțiuni propuse, dar e foarte puțin probabil ca ea să fie descrierea care apare în maxima agentului, întrucât presupunem că el nu a plănuit să facă promisiunea *pentru că* e joi, numele lunii cuprinde un "r" şi numele lui conține optsprezece litere. În concluzie, faptul că acțiunea poate fi universalizată sub acea descriere nu e suficient pentru a o legitima.

Prin urmare, insistența lui Kant asupra faptului că maxima agentului trebuie să fie universalizabilă poate fi suficientă pentru a elimina descrierile absurde şi artificiale. Cu toate acestea, nu este clar dacă ea poate servi drept criteriu adecvat pentru a decide care descriere trebuie aleasă şi pentru îndepărtarea tuturor celorlalte alternative. În primul rând, s-ar putea ca maximele oamenilor să nu fie chiar atât de bine conturate. Dacă ar fi să ne întrebăm cu privire la cel care face promisiunea mincinoasă "sub care dintre descrierile (b), (c) sau (d) consideră el că înfăptuieşte acțiunea?", s-ar putea să nu avem un răspuns clar, nu pentru că nu l-am putea găsi, ci pur şi simplu pentru că el nu a formulat descrierea pentru sine cu o atât de mare precizie. El ar putea avea vaga convingere că împrejurările sunt presante şi fac necesară o falsă promisiune, dar nu s-a gândit temeinic ce face ca o situație să atragă după sine în mod necesar promisiunea falsă. Şi chiar dacă s-ar fi gândit temeinic la asta, de ce ar trebui să indice acest lucru calea cea bună spre a identifica descrierea corectă? Dacă ar fi aşa, atunci corectitudinea sau incorectitudinea unei acțiuni ar depinde prea mult de schimbările imprevizibile ale

psihologiei fiecărui individ. Faptul că o acţiune poate fi universalizată sub o descriere şi sub o alta nu, faptul că ea este permisă sau nu din punct de vedere moral, ar depinde atunci de felul în care o gândeşte agentul. Dacă agentul îşi formulează cu grijă temeiurile şi are în vedere acţiunea sub descrierea (d) şi dacă acţiunea este universalizabilă sub această descriere, atunci va trebui să spunem că ea este permisă din punct de vedere moral. Dacă, în schimb, agentul îşi formulează temeiurile într-un mod vag şi gândeşte acţiunea doar în termenii mai generali ai lui (b), iar acţiunea nu este universalizabilă sub această descriere, atunci va trebui să spunem că acţiunea nu este permisă din punct de vedere moral, chiar dacă (d) ar fi în continuare o descriere corectă a acţiunii.

Kant ar putea accepta aceste implicaţii. El ar putea să ne reamintească faptul că, în concepţia sa, obiectele proprii evaluării morale sunt motivele (*motives*), nu acţiunile. Prin urmare, ar putea spune el, dacă una şi aceeaşi acţiune poate fi bună sau rea în funcţie de termenii în care agentul o gândeşte, atunci lucrurile stau aşa cum trebuie; evaluarea morală variază pentru că motivele variază. Am putea replica probabil că ceea ce pare să evalueze testul universalizabilităţii este sofisticarea agentului în formularea motivelor sale, mai degrabă decât calităţile lor morale. Să părăsim acum această obiecţie, întrucât mai există una şi mai puternică. Aceasta este problema kantiană a *formalismului.*

Kant afirmă explicit că principiul universalizabilităţii este un principiu pur formal. Aceasta este, pentru Kant, o condiţie ca el să fie un principiu moral autentic, ceea ce nu ar putea fi dacă ar fi legat de un conţinut particular. Aşadar, atunci când criticii îl acuză de formalism Kant nu e încă în dezacord cu ei. Totuşi, ceea ce adaugă criticii este că deoarece principiul este unul pur formal, el nu e de nici un folos. Absolut orice acţiune poate fi universalizată fără contradicţie. Principiul nu exclude nimic şi, de aceea, nu poate fi folosit pentru a distinge acţiunile bune de cele rele. Hegel a punctat scurt:

> «în acest fel poate fi justificat orice comportament rău sau imoral.... Absenţa proprietăţii conţine în sine la fel de puţină contradicţie ca şi inexistenţa uneia sau alteia dintre naţiuni, familii etc., sau ca moartea întregii rase umane. Dar dacă s-a stabilit deja pe alte temeiuri şi este presupus că proprietatea şi viaţa omenească trebuie să existe şi să fie respectate, atunci este într-adevăr o contradicţie să comiţi furtul sau crima. O contradicţie trebuie să fie contradicţia a ceva, i.e. a unui conţinut presupus de la început ca un principiu ferm»[2]

Expresia "absenţa proprietăţii" trimite la un alt exemplu folosit de Kant într-un context diferit, dar exemplul cu promisiunea va ilustra chestiunea la fel de bine. Kant susţine că maxima să faci o promisiune mincinoasă nu poate fi universalizată fără contradicţie de vreme ce, dacă ar fi universalizată, promisiunea

---

[2] G. W. F. Hegel: *Philosophy of Right*, trans.T. M. Knox (Oxford, 1952), para. 135.

însăşi ar deveni imposibilă. Hegel ar replica astfel: inexistenţa promisiunii nu este autocontradictorie, ea intră în contradicţie doar cu presupoziţia că promisiunea trebuie să existe. Deci, din principiul formal nu poate decurge o concluzie morală decât dacă introducem în el clandestin un conţinut suplimentar. Şi critica lui Hegel a fost ulterior reluată de nenumăraţi alţi critici ai lui Kant.

Kant e gata să admită că principiul universalizabilităţii nu poate angaja concluzii morale doar prin el însuşi. El trebuie să fie aplicat şi, în aplicarea lui, trebuie să se ţină seama de circumstanţele (faptele despre lume) în care este aplicat. Am precizat deja că măcar acest lucru trebuie înţeles prin expresia lui Kant ''lege universală a naturii". În exemplul cu promisiunea, presupoziţia lui Kant e că dacă a face promisiuni mincinoase când te afli în dificultate ar fi o lege universală, atunci promisiunea ar deveni imposibilă, pentru că promisiunile n-ar fi crezute niciodată; iar aceasta este o consideraţie factuală şi trebuie combinată cu principiul universalizabilităţii pentru a produce o concluzie morală. Fară îndoială, Kant ar fi de acord cu acest lucru. Acuzaţia veritabilă nu este totuşi aceea că I. Kant are nevoie de aceste adăugiri de fapte, ci că are nevoie, de asemenea, de *presupoziţii morale sau de altfel de presupoziţii evaluative suplimentare* – în exemplul cu promisiunea, de presupoziţia că practica promisiunii trebuie să existe. Dacă aşa stau lucrurile, atunci acesta este, cu siguranţă, un defect al eticii lui Kant, şi cred că vom vedea că *aşa* stau lucrurile dacă ne îndreptăm atenţia către diversele încercări de apărare sau de completare a lui Kant.

a. Maxime. O sugestie este că I. Kant nu are nevoie să introducă nici un conţinut etic extern pentru a fi combinat cu principiul formal, deoarece conţinutul este furnizat de maxima însăşi.[3] Maxima " Când eşti în dificultate, fă promisiuni false", presupune deja instituţia promisiunii şi astfel inexistenţa promisiunii care ar decurge din universalizarea acesteia ar fi în contradicţie, într-adevăr, nu cu ea însăşi, ci cu maxima iniţială. Dacă promisiunea ar deveni imposibilă, atunci maxima "Când eşti în dificultate, fă promisiuni false" ar deveni la rândul ei imposibilă. Tot astfel, furtul nu ar putea fi universalizat, întrucât, dacă ar fi universalizat, proprietatea ar înceta să mai existe – iar furtul ar fi atunci imposibil.

Această apărare îi oferă lui Kant doar o clipă de răgaz. El nu poate fi, probabil, acuzat că introduce presupoziţia promisiunii, de vreme ce aceasta era deja presupusă în maxima iniţială. Rămâne totuşi faptul că aceasta e presupusă, fapt care necesită o explicaţie. Cu alte cuvinte, o teorie etică adecvată are nevoie nu doar de principiul universalizabilităţii, ci şi de o explicare completă a instituţiilor promisiunii, proprietăţii, pedepsei, căsătoriei etc. care conţin implicaţii etice. În această direcţie îşi îndreaptă Hegel critica la adresa lui Kant, înlocuind conceptul lui Kant de "datoria de dragul datoriei" cu o teorie a datoriilor legate de instituţiile sociale.

---

[3] Marcus G. Singer: *Generalization in Ethics* (London, 1963), pp. 251–3.

b. *Scopurile naturale.* O a doua sugestie oferită în sprijinul lui Kant presupune o analiză mai aprofundată decât cea întreprinsă până acum a expresiei "lege universală a naturii". S-a sugerat că natura ar trebui înţeleasă aici ca fiind *orientată spre scopuri* (*purposive*), iar cerinţa lui SI este ca o maximă, atunci când e universalizată, să fie consistentă cu *scopurile din natură*.[4] Există numeroase indicii cum că I. Kant intenţiona să întrebuinţeze acest concept în teoria sa etică. Într-un pasaj din Secţiunea I, el susţine că raţiunea trebuie să existe pentru un scop mai înalt decât promovarea fericirii noastre şi subscrie acolo în mod explicit la ideea de scop natural: "În constituţia naturală a unei fiinţe organizate, adică a unei fiinţe orientate spre scopul de a trăi, admitem ca principiu de bază că în ea nu se găseşte nici un organ pentru un scop oarecare care să nu fie în cel mai înalt grad potrivit şi adaptat acelui scop" (I.5). El vrea să aplice acelaşi principiu nu doar organelor fizice, ci şi facultăţilor psihice. În primul dintre cele patru exemple, aspectul important este că acţiunea avută în vedere e sinuciderea *din motivul iubirii de sine*, iar Kant e de părere că acţiunea nu poate fi universalizată întrucât "un sistem al naturii a cărui lege ar fi să distrugă viaţa în virtutea aceluiaşi sentiment a cărui natură specifică este de a stimula la promovarea vieţii s-ar contrazice pe el însuşi." (II.35). Cu alte cuvinte, o lege universală a sinuciderii din iubire de sine ar contrazice scopul natural al iubirii de sine. Similar, în cel de-al treilea exemplu, Kant argumentează că o fiinţă raţională nu poate voi legea universală să nu-ţi cultivi talentele, întrucât "o fiinţă raţională vrea în mod necesar dezvoltarea capacităţilor sale, de vreme ce îi sunt de folos şi i-au fost date pentru tot felul de scopuri posibile" (II.37). I-au fost date de către cine? Răspunsul este, din nou, "de către natură", după cum arată Kant când revine la exemplul de la II.53 şi vorbeşte despre "scopul pe care-l are natura cu privire la umanitate".

E evident că I. Kant întrebuinţează conceptul de scop natural şi că, în conjuncţie cu principiul universalizabilităţii, acesta poate produce concluzii morale concrete. Este mult mai puţin evident dacă acest lucru reabilitează teoria etică a lui Kant. Conceptul de scop natural nu este doar o completare neînsemnată a imperativului categoric. El încorporează o concepţie etică importantă şi extrem de controversată. Aceasta nu înseamnă că ar trebui să-l respingem; am văzut că printre susţinătorii lui se numără Aristotel şi tradiţia creştină a "legii naturale". Înseamnă, în schimb, că dacă I. Kant avea de gând să-l întrebuinţeze, atunci trebuia să construiască o apărare a lui, ceea ce ar fi dat de bună seamă teoriei sale etice un cu totul alt caracter. Accentul ar fi căzut atunci pe ideea de scopuri naturale mai degrabă decât pe principiul universalizabilităţii şi acesta din urmă ar fi devenit redundant. Dacă universalizarea sinuciderii din iubire de sine este contrară scopului natural al iubirii de sine, atunci este tot atât de adevărat că un

[4] Principalul susţinător al acestei interpretări este H. J. Paton în cartea sa *The Categorial Imperative* (London, 1947).

singur act de sinucidere din iubire de sine este contrar acestui scop natural şi în acest caz nu mai era nevoie să facem apel la principiul universalizabilităţii.

c. *Intuiţii.* Cele două sugestii analizate până acum au fost încercări de a-l apăra pe Kant. Trec acum la trei încercări de a-l îmbunătăţi pe Kant, mai degrabă decât de a-l apăra. Voi argumenta că aceste încercări fie eşuează în a produce un principiu etic viabil, fie reuşesc să producă un asemenea principiu doar prin diminuarea rolului imperativului categoric. Prima dintre aceste sugestii este că, deşi imperativul categoric singur nu ne poate spune ce trebuie şi ce nu trebuie să facem, "valoarea sa – o valoare majoră – stă în aceea că ne plasează pe atitudinea corectă prin exigenţa de a ne ignora dorinţele particulare şi de a adopta un punct de vedere impersonal."[5] Odată "plasaţi pe atitudinea corectă", mai e totuşi nevoie de ceva în plus, ceva în genul unei percepţii morale sau intuiţii care să ne permită să înţelegem în ce constă datoria noastră.

Ca şi mai înainte, ceea ce nu merge la sugestia făcută este că adăugarea propusă reprezintă, de fapt, o întreagă nouă teorie etică. Ca şi conceptul de "scop natural", conceptul de "percepţie morală" este extrem de problematic şi, dacă s-ar putea elabora o teorie etică pentru a-l justifica, atunci ea ar funcţiona ca o teorie de sine stătătoare, iar etica lui Kant ar putea fi lăsată pe planul al doilea.

d. *Utilitatea.* Acelaşi lucru se întâmplă, în mare parte, cu următoarea propunere. Câţiva autori sunt de părere că principiul universalizabilităţii ar trebui completat cu considerente utilitariste. Atunci când ne reprezentăm maxima noastră ca lege universală ar trebui să ne întrebăm nu " Devine ea autocontradictorie?", ci "Conduce universalizarea ei la consecinţe indezirabile? Tinde ea să producă mai multă suferinţă şi mai puţină fericire decât o acţiune alternativă?" Aplicată la exemple precum cel al promisiunii false, o asemenea propunere pare atractivă. Stabilind că dacă maxima să faci o promisiune falsă ar deveni o lege universală aceasta ar face imposibilă promisiunea nu am pus în evidenţă nici o contradicţie. Tot ceea ce putem spune e că o asemenea eventualitate ar fi foarte indezirabilă. Lipsiţi de instituţia promisiunii, oamenii s-ar afla într-un mare impas, privaţi fiind de toate facilităţile oferite de această instituţie.

Am văzut în capitolul precedent dedicat lui Hume că acesta, în analiza pe care o face asupra dreptăţii, întreprinde o asemenea tentativă de a îmbina conceptele de utilitate şi universalizabilitate. Am arătat acolo câteva dintre dificultăţi. Ceea ce trebuie adăugat în capitolul de faţă este că în orice coabitare a eticii utilitariste cu cea kantiană, componenta utilitaristă va fi întotdeauna partenerul dominant. O asemenea alăturare ar fi în dezacord total cu întregul spirit al eticii lui Kant care accentuează invariabil asupra irelevanţei consecinţelor şi a fericirii. Stict vorbind, acestă alăturare nu este incompatibilă cu ceea ce Kant

[5] W. D. Ross: *Kant's Ethical Theory* (Oxford, 1954), p. 94; cf. pp. 34–5.

spune de fapt în această privință. Ceea ce spune Kant este că o acțiune nu are valoare morală dacă este săvârşită *de dragul* unor consecințe ca promovarea fericirii sau prevenirea suferinței. Totuşi, dacă spunem despre o acțiune că *atunci când ar fi universalizată* ea ar produce fericire sau suferință şi dacă pe aceste temeiuri săvârşim acțiunea sau ne abținem de la a acționa, noi nu acționăm *de dragul* unor asemenea consecințe deoarece acțiunea individuală însăşi *nu ar avea* acele consecințe. De exemplu, nu e obligatoriu ca un act individual de promisiune mincinoasă să aibă vreuna din acele consecințe indezirabile pe care le-ar putea avea promisiunea mincinoasă universală. De aceea, Kant ar putea să susțină în continuare, fără contradicție, că acțiunile bune din punct de vedere moral nu urmăresc consecințe utilitariste, fiind de acord în acelaşi timp că trebuie să luăm în seamă considerentele utilitariste în determinarea faptului dacă maxima unei acțiuni poate fi universalizată. Deşi acest lucru n-ar fi logic inconsistent, ar fi totuşi distonant (*incongruous*).

e. *Înclinații*. O altă sugestie ar fi ca principiul universalizabilității să fie completat cu înclinațiile agentului. În acest caz ar trebui să întrebăm nu "Poate maxima mea să fie universalizată fără contradicție?", ci "Ar fi oare consistentă maxima universalizată cu propriile mele înclinații? Aş *dori* (*want*) ca maxima mea să fie o lege universală?" Sub această formă, ideea universalizabilității s-a bucurat recent de o atenție considerabilă printre filosofii moralei.[6] Ca interpretare a lui Kant, s-ar părea că această propunere este la fel de distonantă ca şi cea precedentă. Ideea că înclinațiile ar putea să joace un astfel de rol în stabilirea datoriei noastre pare complet străină insistenței lui Kant asupra opoziției dintre datorie şi înclinație. Şi totuşi, în mod destul de surprinzător, Kant însuşi pare să tatoneze o asemenea poziție. El afirmă în legătură cu exemplele (iii) şi (iv) că maxima acțiunii poate fi de fapt universalizată fără contradicție; ceea ce face ca maxima să fie greşită moral este "imposibilitatea de *a voi* ca un astfel de principiu să aibă valabilitatea universală a unei legi a naturii". Nu este clar ce înseamnă aici "a voi" (*willing*), dar în cazul lui (iv) pare să însemne ceva foarte asemănător înclinației. Kant afirmă că maxima să nu-i ajuți pe alții când se află în nenorocire ar putea fi fără contradicție o lege universală a naturii ; totuşi, nu putem voi ca ea să fie universală, întrucât "ar putea apărea situații în care acest om să aibă nevoie de iubirea şi compasiunea altora şi în care el, printr-o asemenea lege a naturii născută din propria sa voință, s-ar priva pe sine însuşi de orice speranță cu privire la sprijinul dorit » (II, 38) Ce altceva înseamnă asta dacă nu că o astfel de lege universală ar fi contrară înclinațiilor noastre?

Forța acestei alternative vine din faptul că, deşi ea presupune completarea principiului universalizabilității cu o altă sursă de evaluare, aceasta din urmă nu

[6] Cea mai mare trecere a avut-o formularea lui R. M. Hare din cartea sa *Freedom and Reason* (London, 1963).

este un alt *principiu moral*. De aceea, ea nici nu necesită o întreagă nouă teorie etică menită să o justifice. Nu trebuie, de fapt, să depăşim limitele cadrului conceptual pe care îl propune Kant. Putem opera în cadrul psihologiei morale a lui Kant utilizând antiteza sa dintre raţiune şi înclinaţie şi modificând-o pentru a susţine nu că cerinţele raţiunii *exclud* înclinaţiile, ci mai degrabă că cerinţele raţiunii (în forma universalizabilităţii) trebuie să se *impună* faţă de înclinaţii.

Aceasta este o propunere ademenitoare, dar nu cred că va funcţiona şi obiecţia mea nu este, ca în cazurile precedente, că adăugirea adusă poziţiei lui Kant este prea tare, ci că este prea slabă. Nu cred că o combinare a universalizabilităţii cu înclinaţiile va produce concluziile morale concrete pe care se aşteaptă să le producă. Pentru aceasta ar fi necesară o noţiune de universalizabilitate mai tare decât este legitim. Am afirmat că principiul universalizabilităţii poate fi apărat în următorul fel: dacă eu cred că am bune temeiuri să acţionez într-un anume fel, sunt prin aceasta angajat *să accept că şi alţii au bune temeiuri* să acţioneze în acelaşi fel în circumstanţe similare relevante. Totuşi, nu sunt angajat prin aceasta să *vreau* ca ei să acţioneze în acelaşi fel. Prin urmare, nu trebuie să existe nici un fel inconsistenţă între maximele mele universalizate şi propriile mele înclinaţii. Pot foarte bine să accept că alţii au bune temeiuri de a acţiona într-un anume fel în timp ce eu nu doresc ca ei să facă asta.

Pentru o mai bună înţelegere, să luăm al patrulea exemplu al lui Kant. Să ne închipuim o persoană a cărei maximă este de a nu-i ajuta pe alţii aflaţi la ananghie. Kant susţine că această maximă nu poate fi universalizată întrucât, dacă acel om s-ar afla la ananghie, el ar dori să fie ajutat de ceilalţi. Eu susţin că, în ciuda acestui fapt, el îşi *poate* universaliza maxima. El poate susţine întru totul consistent ceva de genul următor: "Nu văd nici un temei pentru care ar trebui să-i ajut pe alţii aflaţi la ananghie. Accept că aceasta mă angajează logic să adopt poziţia conform căreia dacă eu m-aş afla la ananghie, nu există nici un temei bun pentru care alţii m-ar ajuta. Bineînţeles că eu aş vrea ca ei să mă ajute. Dacă aş fi în această situaţie, aş încerca să-i conving să mă ajute. Dar, în acelaşi timp, accept în totalitate că ei ar fi îndreptăţiţi din punct de vedere raţional să refuze să mă ajute." Aceasta este perfect consistent. Şi este aşa atâta vreme cât subzistă combinarea universalizabilităţii cu înclinaţiile. Am convenit că, dacă e să fim raţionali, maximele noastre practice trebuie să fie universalizabile în două sensuri. Şi anume:

(i) universalizabilitatea sub forma *consistenţei* – cerinţa ca temeiul pentru săvârşirea de către cineva a unei anumite acţiuni în anumite circumstanţe să fie necesarmente un temei pentru cineva de a săvârşi din nou *aceeaşi* acţiune în circumstanţe similare relevante;

(ii) universalizabilitatea sub forma *caracterului impersonal* – cerinţa ca temeiul pentru săvârşirea de către cineva a unei anumite acţiuni în anumite circumstanţe să fie necesarmente un temei pentru *oricine* de a săvârşi aceeaşi acţiune în circumstanţe similare relevante.

Nu decurge, totuşi, că maximele practice ale unei persoane trebuie să fie universalizabile într-un al treilea sens, acela al

(iii) universalizabilității sub forma *imparțialității* – cerința ca temeiurile cuiva să confere în mod necesar aceeaşi greutate dorințelor şi intereselor oricui altcuiva, alături de ale sale.

Cerința imparțialității este complet diferită de cele două cerințe anterioare şi, spre deosebire de ele, ea nu poate fi explicată în mod just exclusiv ca o cerință de raționalitate formală. Ea nu este de aceea o interpretare acceptabilă a noțiunii de universalizabilitate.

f. *Alte formulări.* Mai rămâne o singură posibilitate: G şi S1 să poată fi aplicate la cazuri concrete şi să producă concluzii concrete doar când sunt completate de celelalte formulări, S2 şi S3. Aceasta nu este, privind lucrurile în ansamblu, poziția lui Kant. El pretinde cu certitudine că aplică S1 la cele patru exemple, independent de celelalte formulări. Totuşi, mai târziu, el spune că relația dintre S1 şi S2 este aceea că ele exprimă *forma,* respectiv *materia* moralității (II. 72). Desigur, S2 apare mai puțin decât S1ca un principiu pur formal. Am putea înclina, de aceea, să credem că, deşi S1 nu este prin el însuşi un principiu operațional, adevărata sa valoare constă în aceea că pregăteşte calea lui S2 şi că, o dată cu formularea lui S2, avem într-adevăr un principiu moral viabil. Să trecem, deci, la analiza lui S2.

Respectul pentru persoane

S2 ne cere să tratăm ființele umane (inclusiv pe noi înşine) ca scopuri şi niciodată doar ca mijloace. Cuvântul "doar" este important. Kant nu afirmă că nu trebuie să folosim ființele umane niciodată ca mijloace. Societatea omenească nu ar fi posibilă dacă oamenii nu s-ar putea folosi niciodată unul de celălalt. Ori de câte ori mănânc, mă folosesc de oamenii care au produs şi au vândut hrana, ori de câte ori merg cu autobuzul, mă folosesc de şofer, ori de câte ori citesc o carte, mă folosesc de autor. Şi exemplele pot continua. Ceea ce vrea Kant să spună este că nu ar trebui să-i considerăm pe oameni *numai* ca mijloace pentru scopurile noastre. Toate ființele umane sunt scopuri în sine şi când circumstanțele ne-o cer (s-ar putea să nu ne-o ceară), ei trebuie tratați ca atare. Întrebarea este, deci: ce înseamnă să tratezi pe cineva ca scop?

Alegerea termenului "scop" de către Kant este cât se poate de înşelătoare. Cuvântul exprimă în mod curent ceva ce urmează să fie produs, ceva către care tindem în acțiunile noastre. A considera oamenii drept scopuri în acest sens ar însemna probabil să încercăm să aducem pe lume cât mai mulți oameni posibil şi, în acest caz, ar trebui să-l înțelegem pe Kant drept susținător al unei vieți de

maximă libertate sexuală. Cred că nu la asta se gândea Kant. Singura legătură dintre expresia lui Kant "persoane ca scopuri" şi înţelesul comun al lui "scopuri" este că în ambele sensuri "scopuri" este opus lui "mijloace". Dar asta pare să ne lase acolo de unde am plecat – cu precizarea negativă că tratarea oemenilor ca scopuri înseamnă tratarea lor nu doar ca mijloace. Probabil că am putea, pentru început, să-l interpretăm mai bine pe Kant ca susţinând că a-i trata pe oameni ca scopuri înseamnă a-i trata ca pe nişte fiinţe care *au* scopuri. Nu ar trebui să tratez fiinţele umane doar ca mijloace pentru scopurile mele pentru că trebuie să recunosc că şi ele au propriile lor scopuri. Ele au scopuri pentru că sunt agenţi liberi, raţionali şi autonomi, pot acţiona în acord cu anumite ţeluri şi principii, sunt persoane, nu obiecte (II. 48).

Toate acestea sunt încă foarte vagi şi voi încerca imediat să clarific lucrurile dar, mai întâi, vreau să cercetez cum doreşte Kant să justifice S2. În linii mari, am sugerat că justificarea depinde de o resemnificare a conceptelor de "raţionalitate" şi "universalitate". Un pasaj cheie este următorul:.

> «*natura raţională există ca scop în sine.* Aşa îşi reprezintă cu necesitate omul propria sa existenţă ; în această măsură, aşadar, el este un principiu subiectiv al acţiunilor umane. Dar tot aşa îşi reprezintă existenţa şi orice altă fiinţă raţională, în virtutea aceluiaşi temei raţional care este valabil pentru mine; prin urmare, el este totodată un principiu obiectiv din care trebuie să poată fi derivate toate legile voinţei, ca dintr-un temei practic suprem» (II.49).

Aceasta duce la aplicarea cerinţei universalizabilităţii la reprezentzrea pe care o are fiecare despre sine ca fiinţă raţională. Putem rescrie acest lucru sub forma unui argument în trei paşi: (i) fiecare se priveşte pe sine în mod necesar ca fiinţă raţională, ca scop; (ii) de aceea, fiecare trebuie să accepte că oricine altcineva are justificarea de a se privi pe sine ca fiinţă raţională şi ca scop; (iii) prin urmare, un principiu valabil în mod obiectiv este acela că fiecare trebuie tratat ca fiinţă raţională şi ca scop. Trecerea de la (i) la (ii) este justificată prin noţiunea de universalitate ca absenţă a caracterului personal al temeiurilor. Dificultatea e prezentă în trecerea de la (ii) la (iii) întrucât aceasta necesită o extindere a ideii de universalizabilitate de felul celei pe care am criticat-o în legătură cu propunerea (e) de mai sus. Ea presupune o trecere de la "universalitatea ca absenţă a caracterului personal al temeiurilor" la "universalitatea ca imparţialitate" şi nu există bune temeiuri pentru a crede că ultima poate fi derivată din prima. Dacă mă tratez pe mine ca persoană, pot fi angajat logic să accept că alţii au bune motive să se trateze pe ei înşişi ca persoane, dar nu sunt angajat logic să accept principiul că *eu* trebuie să-i tratez pe *ei* ca persoane. O lume de egoişti care se respectă pe sine nu este o lume iraţională.

În concluzie, consider că, în măsura în care e conţinut în scurtul pasaj pe care l-am citat, argumentul lui Kant în favoarea lui S2 nu se susţine. Nu cred că el

a mai oferit şi alte argumente, suplimentare, în afară de apelul la cunoşterea morală comună. Cu toate acestea, ideea respectului pentru persoane, deşi lipsită, la Kant, de o justificare solidă, este o idee imens de fructuoasă şi vreau să evidenţiez aici câteva din implicaţiile sale.

Am afirmat că putem înţelege, pentru început, ideea "tratării persoanelor ca scopuri" ca însemnând "tratarea persoanelor ca fiinţe care au scopuri". În parte, aceasta înseamnă că noi trebuie să fim motivaţi de scopurile altor oameni ca de propriile noastre scopuri. Kant susţine acest lucru când aplică S2 la exemplul (iv): "scopurile oricărui subiect care este scop în sine trebuie să fie, totodată, pe cât posibil, şi scopurile *mele*" (II.54). Aceasta implică o preocupare pentru interesele celorlalţi, ajutându-i să-şi realizeze fericirea şi să împiedice suferinţa. Într-o asemenea concepţie despre moralitate constă chiar substanţa eticii utilitariste şi ea nu este sub nici o formă specifică lui Kant. Există, totuşi, în poziţia lui Kant ceva care îi este mult mai specific. În măsura în care susţine că a trata fiinţele umane ca scopuri implică a le ajuta să-şi urmărească scopurile, el susţine un lucru care izvorăşte din ceva mai fundamental, o atitudine care nu e pur şi simplu faţă de interesele lor, ci faţă de persoanele însele. Este atitudinea pe care Kant încearcă să o surprindă în conceptele de "respect" şi "demnitate". La II.68–9, Kant opune "preţul" "demnităţii". "Tot ceea ce are un preţ, spune el, poate fi înlocuit cu altceva care este echivalent cu acel lucru". "Preţul" este, de aceea, acel tip de valoare pe care îl au diversele obiecte individuale ale voinţei precum bunurile materiale sau calităţile personale ca abilitatea, agerimea minţii sau forţa. Esenţa acestor lucruri este de a fi înlocuibile. Dacă după ce cumpăr un exemplar nou dintr-o carte îl pierd imediat dar cineva îmi dă un alt exemplar care e exact la fel ca primul, acesta va fi la fel de bun ca primul şi nu voi fi pierdut nimic. Mai mult chiar, diferite tipuri de lucruri care au preţ pot, într-o anumită măsură, să se compenseze unul pe celălalt. Faptul că deţin o casă cu o grădină mare pe care o preţuiesc poate să compenseze într-o anumită măsură lipsa de spaţiu a camerelor sau umezeala din pivniţă şi aş putea fi gata să accept că una e preţul pe care trebuie să-l plătesc pentru cealaltă. Tot astfel şi cu calităţile personale, faptul că am anumite abilităţi intelectuale ar putea compensa într-un fel lipsa mea de îndemânare ca jucător de cărţi. Toate aceste lucruri au un preţ datorită rolului pe care îl joacă în vieţile persoanelor. Persoanele sunt cele care dau preţ lucrurilor. Persoanele însele, aşadar, ca sursă a preţului, trebuie să aibă o cu totul alt fel de valoare; "ceea ce constituie însă singura condiţie sub care ceva poate fi scop în sine nu are numai o valoare relativă, adică un preţ, ci are o valoare internă, adică *demnitate*" (II.69). În opoziţie cu lucrurile care au preţ, persoanele, în măsura în care au demnitate, sunt de neînlocuit. Dacă iau viaţa a zece persoane nu pot compensa acest fapt cu aducerea pe lume a altor zece. Ca posesoare ale demnităţii, persoanele sunt obiectele specifice ale atitudinii de respect. Respectul demnităţii este ceva complet diferit de promovarea preţului. Respectul pentru alte persoane

mă poate obliga, după cum am văzut, să îi ajut să-şi urmărească scopurile, dar încă mai important este că îmi pune limite în urmărirea scopurilor mele. El este "condiția supremă care limitează toate scopurile noastre subiective, oricare ar fi acestea." (II.55). În urmărirea propriilor noastre scopuri ne este interzis să folosim mijloace care violează sfințenia altor persoane (II.70). Respectul nu este acelaşi lucru nici cu înclinația, nici cu teama, dar are ceva în comun cu amândouă. Cu înclinația are în comun faptul că îl vrem în mod liber şi voluntar, iar cu teama seamănă prin aceea că îi suntem supuşi şi ne obstrucționează în urmărirea propriilor noastre scopuri. Respectul pe care îl simțim pentru persoane ca ființe raționale este tot acela pe care îl simțim pentru legea morală ca lege a rațiunii (notă la I.16).

Lipsa de spațiu nu îmi permite să cercetez implicațiile morale mai concrete ale acestei idei a respectului pentru persoane. Le menționez doar pe cele de bază: respectul pentru persoane implică respectul pentru *libertatea şi autonomia* lor. O etică restrânsă la *promovarea* scopurilor ar înclina spre paternalism. Ea mi-ar cere să promovez fericirea şi să împiedic suferința altora, chiar cu prețul de-a le impune acestora, dacă ar fi necesar, mijloacele pentru atingerea fericirii lor. Pentru etica lui Kant, pe de altă parte, cerința fundamentală e respectul pentru actul celorlalte persoane de a-şi urmări scopurile prin acțiunea lor liberă, eu trebuind să le ajut în promovarea acestor scopuri numai pe căi care sunt compatibile cu acel respect fundamental. În consecință, Kant pune un mare accent pe noțiunea de *drepturi* umane în măsura în care acestea stabilesc libertățile fundamentale care trebuie respectate (II.52). În ale sale *Prelegeri de etică,* I. Kant afirma:

> «Nu există nimic mai sfânt în întreaga lume decât drepturile celorlalți. Ele sunt inviolabile. Vai de cel care încalcă drepturile altuia şi le calcă în picioare! Dreptul său ar trebuie să fie siguranța sa; el ar trebui să fie mai puternic decât orice armură sau fortăreață. Avem un conducător sfânt şi cel mai sfânt dintre darurile pe care ni le-a oferit sunt drepturile omului.»[7]

Este discutabil dacă drepturile omului pot fi considerate absolut inviolabile. Există cu siguranță probleme în care, de exemplu, drepturile intră în conflict. Dacă există un „drept la viață", de pildă, ce putem spune despre cazurile în care ar putea fi necesar să ucizi o persoană pentru a salva viața alteia? Ceea ce va accentua cu insistență etica lui Kant va fi că drepturile nu pot fi încălcate doar de dragul promovării unor scopuri dezirabile, indiferent dacă pentru sine sau pentru alții.

Consider că S2 este o formulare mult mai bună a imperativului categoric decât S1 şi o comparație a celor două ar da adevărata măsură a acuzației de formalism îndreptată împotriva lui S1. Ceea ce pare interesant din punct de vedere intuitiv şi chiar inspirator într-o etică a universalității este ideea umanismului

---

[7] Immanuel Kant *Lectures on Ethics*, transl. Louis Infield, New York, 1963, pp. 193–4.

universal, ideea refuzului de a discrimina ființele umane şi a respectării pretenției tuturor de a li se recunoaşte umanitatea. S2 explicitează această idee, în timp ce S1 o deghizează sub forma unui principiu formal al rațiunii pure.

Pe de altă parte, vreau în continuare să accentuez că I. Kant nu oferă o justificare temeinică a lui S2. Întrebarea „*De ce* trebuie să respect toate ființele umane în calitate de persoane?" rămâne fără răspuns. Eşecul lui Kant este aici eşecul de a justifica versiunea tare a universalizabilității ca imparțialitate mai degrabă decât ca impersonabilitate, şi e acelaşi eşec ce viciază şi cea mai plauzibilă interpretare a lui S1. Kant, deci, spre deosebire de Platon şi Aristotel, construieşte fără îndoială o morală a altruismului. Cu toate acestea, ca şi Hume, el ne oferă problema opusă. Poate el, sau oricine altcineva, să ofere un bun temei pentru a adera la o moralitate altruistă?

Traducere de: *Ruxandra Lupulescu*

ETICA IMPURĂ A LUI KANT

ROBERT B. LOUDEN[1]

ABREVIERI

Scrierile lui Kant sunt citate în text în funcție de volumul și numărul paginii din *Kants gesammelte Schriften*, editat de Königliche Preußische Akademie der Wissenschaften (Berlin: Georg Reimer [acum De Gruyter], 1902, trimiterea tradițională fiind cea de *Ediția Academiei*. Paginația Ediției Academiei este reprodusă în aproape toate traducerile recente în limba engleză ale scrierilor lui Kant[2]. Traducerile din acest text îmi aparțin, deși datorez mult traducerilor anterioare în limba engleză ale operelor lui Kant.

Am folosit următoarele abrevieri pentru operele lui Kant:

Anth	*Anthropologie în pragmatischer Hînsicht (Antropologia din punct de vedere pragmatic), 7:117-333*
Beob	*Beobachtungen uber das Gefuhl des Schonen und Erhabenen (Observații asupra senimentului frumosului și sublimului, 2:205-56)*
De mundi	*De mundi sensibilis atque întelligibilis forma et principiis (Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile), 2: 385-419*
Ende	*Das Ende aller Dinge (Sfârșitul tuturor lucrurilor), 8:325-39*
Frieden	*Zum ewigen Frieden (La pacea eternă), 8:1-116*
Gemeînsprach	*Uber den Gemeînsprach: Das mag în der Theorie richtig seîn, taugt aber nicht fur die Praxis (Despre zicerea comună: că poate fi corect în teorie, dar nu e de nici un folos în practică), 8:273-313*
Geo	*Physische Geographie (Prelegeri de geografie fizică), 9:151-436*
Gr	*Grundlegung der Metaphysik der Sitten (Întemeierea metafizicii moravurilor), 4:385-463*
Idee	*Idee zu eîner allgemeînen Geschichte în weltburgerlicher Absicht (Idee pentru o istorie universală din punct de vedere cosmopolit), 8:15-31*
KrV	*Kritik der reînen Vernunft (Critica rațiunii pure)* – referirile se fac la paginațiile standard A si B din primele două ediții.

[1] Traducerea reprezintă o parte a capitolului 1 din lucrarea lui R. Louden, *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, 2000.

[2] În traducerile românești, din păcate, lucrurile nu stau așa. Totuși, găsiți paginația Academiei în I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Humanitas, București, 2007.

KpV	*Kritik der praktischen Vernunft (Critica rațiunii practice), 5:1-163*
KU	*Kritik der Urteilskraft (Critica puterii de judecare), 5:165-485*
MAN	*Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft (Fundamentele metafizice ale științei naturii), 4:465-565*
MdS	*Metaphysik der Sitten (Metafizica moravurilor), 6:203-493*
Menschenrace	*Bestimmung des Begriffs eîner Menschenrace (Determînarea conceptului de rasă umană), 8:89-106*
Nachricht	*Nachricht von derEînrichtung seîner Vorlesungen în dem Wînterhalbenjahre von 1765-1766 (Anunțul programului prelegerilor din semestrul de iarna 1765-1766), 2:303-13*
Naturgeschichte	*Allgemeîne Naturgeschichte und Theorie des Himmels (Istoria naturală universală și teoria Paradisului), 1:215-368*
Pad	*Padagogik (Prelegeri de pedagogie), 9:437-499*
Pro	*Prolegomena zu eîner jeden kunftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten konnen (Prolegomene la orice metafizică viitoare), 4:253-383*
Racen	*Von der verschiedenen Racen der Menschen (Despre diferitele rase de ființe umane), 2:427-443)*
Refl	*Reflexionen (Note și fragmente), 14-23*
Rel	*Die Religion înnerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Religia doar în limitele rațiunii), 6:1-202*
Streit	*Der Streit der Fakultaten (Conflictul facultăților), 7:1-116*

Referirile la alte texte citate din Ediția Academiei – în special transcrierile prelegerilor – se fac prin titluri complete sau prescurtate, ușor de identificat.

E nevoie de impurități pentru ca roata
să se învârtă și viața să fie trăită.
(Primo Levi, *Tabelul periodic*)

1. Ce este etica impură?

Filosofie pură și filosofie aplicată

" Numai acea parte a metafizicii care se ocupă cu forma a rămas în afara disputelor, în timp ce diferențele de opinii și ipotezele au apărut atunci când s-a pus problema cunoașterii materiale".
(J. H. Lambert către Kant, 3 februarie 1766)

În scrierile sale de maturitate, Kant operează cu o distincție netă între acea parte a științei care se pretinde a fi "pură" sau "absolut independentă de orice experiență" (KrV, B 3) și cea care admite date și asumpții empirice în aplicarea

sa la un anumit domeniu al experienței. Filosofia morală și naturală, ba chiar și logica (uneori), sunt prezentate de Kant ca având atât părți pure cât și părți empirice (*Gr* 4:387-88, 410 n; *KrV* A53-55). Precum mulți alți oameni de știință, filosofi sau intelectuali de dinainte sau de după el, Kant susține că partea pură este superioară celei aplicate. Filosofia pură "trebuie să conducă [*muß ...vorangehen*]" (Gr 4:390) în cazul în care cunoașterea noastră își propune să-și procure o bază suficient de sigură. Într-adevăr, preferința lui Kant pentru partea pură este uneori atât de puternică încât duce la excluderea completă din aria filosofiei a celei empirice și la afirmația că toate formele de cunoaștere care sunt complet sau chiar numai parțial empirice au doar roluri instrumentale și subsidiare în viața omului. Metafizica, pe care o definește ca "nimic altceva decât *inventarul* a tot ce posedăm prin intermediul rațiunii *pure*" (*KrV* A xx),

> "singură constituie propriu-zis ceea ce putem numi filosofie în sensul strict al termenului. ... Matematica, știința naturii, chiar și cunoașterea empirică, au în cea mai mare parte valoare ca mijloc pentru scopuri contingente, dar și, ca rezultat ultim, pentru scopuri care sunt necesare și esențiale pentru umanitate. De această ultimă funcție se pot totuși achita numai dacă primesc în ajutor o cunoaștere prin rațiune doar din concepte [pure] [*aus bloßen Bergriffen*], pe care, oricum am alege s-o numim, nu e altceva decât metafizică" (Kr V A850/ B 878).

Această preocupare obsedantă pentru "păstrarea unei filosofii pure" împreună cu viziunea concomitentă a unei forme de filosofie care a fost purificată cu succes și care e privită ca salvatoare și protectoare a tot ceea ce este esențial pentru umanitate, a fost dragă sufletului multor filosofi înainte și după Kant. Iar criticii contemporani ai lui Kant, precum Johann Georg Hamann, s-au grăbit să invoce "ura *gnostică* pentru materie" și "dragostea *mistică* pentru formă" presupuse a se afla în spatele ei. Totuși, în momentele sale mai puțin misionare, Kant aderă la o concepție mai tradițională cu privire la sfera filosofiei. Câteva pagini mai înainte, în prima sa *Critică*, el afirmă: "Întreaga filosofie este fie cunoaștere din rațiune pură, fie cunoaștere obținută de rațiune din principii empirice. Prima se numește filosofie pură, ce-a de-a doua empirică" (*KrV* A 840/ B 868). Un fragment asemănător apare în prefața *Întemeierii*: "Cineva poate numi *empirică* întreaga filosofie care se bazează pe experiență, în timp ce aceea care își prezintă doctrinele ca depinzând pe de-a întregul de principii *a priori* poate fi numită *filosofie pură*." (4:388).

Concepția mai largă a lui Kant asupra filosofiei ca incluzând atât o parte pură cât și una empirică (pe care o voi numi "impură") este într-o anume măsură o reflectare a obligațiilor curiculare ale programelor de filosofie universitară ale epocii sale. Universitățile germane în secolul optsprezece (în continuarea unei tradiții care datează din evul mediu) erau împărțite în patru facultăți diferite care formau două grupuri mai largi. Cele trei facultăți așa-zis superioare erau teologia,

dreptul şi medicina; cea de-a patra, inferioară, era filosofia. Toate artele liberale ţineau de competenţa facultăţii de filosofie. În eseul său de mai târziu "Conflictul facultăţilor" (1798), Kant face următoarele remarci în legătură cu conceptul de facultate inferioară şi diviziunile acesteia:

> "Facultatea de filosofie constă în două departamente: un departament de *cunoaştere istorică* (de care ţin istoria, geografia, filologia şi ştiinţele umaniste, alături de cunoaşterea empirică din ştiinţele naturale), şi unul al cunoaşterii raţionale pure (matematicile pure şi filosofia pură, metafizica naturii şi a moralei). De asemenea, se studiază relaţia reciprocă dintre aceste două diviziuni ale învăţăturii. Prin urmare, facultatea se extinde asupra tuturor părţilor cunoaşterii umane (incluzând, dintr-o perspectivă istorică, materiile predate în facultăţile superioare). (7:28)

Deci atât convingerea bine cumpănită a lui Kant, precum şi realitatea instituţională a epocii, convergeau în concluzia că filosofia constă atât într-o parte pură cât şi într-una empirică. În special atunci când analizăm registrul cursurilor sale la Universitatea din Königsberg, vedem că autorul *Criticii raţiunii pure* şi-a dedicat o parte considerabilă a activităţii sale profesorale unei largi varietăţi de discipline impure. Alături de cursurile de logică, metafizică şi filosofie morală, Kant a ţinut şi prelegeri de drept natural (în număr de douăsprezece, între 1767 şi 1788), de enciclopedie şi istorie a filosofiei (unsprezece cursuri între 1767 si 1787), teologie naturală (o dată în 1785–86), pedagogie (de patru ori între 1766 şi 1787), antropologie (de douăzeci şi patru de ori între 1722 şi 1796), geografie fizică (patruzeci şi şase de cursuri între 1756 şi 1796), fizică teoretică (de douăzeci de ori între 1755 şi 1788), mecanică (de două ori între 1759 şi 1761) şi mineralogie (o dată în 1770–71). Prelegerile sale de geografie fizică, destul de inovatoare şi bine primite, au fost ţinute mai des decât orice curs predat de el cu excepţia logicii (cincizeci şi patru de ori între 1755 şi 1796) şi a metafizicii (patruzeci şi nouă de ori între 1756 şi 1796). Totuşi, logica, metafizica şi filosofia morală (ţinut de douăzeci şi opt de ori între 1756 şi 1789) erau cursuri obligatorii; în schimb, geografia era opţională. Deşi ne e imposibil să facem, doar pe baza titlurilor, judecăţi sigure cu privire la atenţia acordată de Kant elementelor pure faţă de cele empirice în aceste prelegeri, aceasta putând varia de la an la an (a se vedea de exemplu remarcile sale contradictorii cu privire la existenţa unei "logici aplicate"), enumerarea de mai sus ne arată, contrar celor presupuse adesea, că o parte importantă a vieţii de profesor a lui Kant a fost dedicată ştiinţelor empirice.

Deşi Kant pare uneori să echivaleze partea pură a filosofiei morale cu *forma* cunoaşterii şi partea empirică cu *materia* cunoaşterii obţinută prin simţuri (e.g., Gr 4:400, KpV 5:26-27), este o greşeală să vedem partea pură ca total lipsită de conţinut sau "doar formală". Partea pură a eticii, în viziunea lui Kant, nu este "complet separată de realitate", iar raţiunea practică nu presupune, în viziunea sa,

"a face abstracție completă de orice conținut". Cu toate acestea, orice informație sau conținut culese din partea pură a filosofiei morale se vor referi întotdeauna la aspectele universale și necesare ale realității morale (care, după părerea lui Kant, sunt mai mult decât pur și simplu umane), mai degrabă decât la cele particulare și contingente. Așa cum notează Barbara Herman: "Principiile pur formale ... sunt presupuse a oferi temeiuri valabile în mod necesar și universal, temeiuri care se susțin în virtutea unor caracteristici care sunt constitutive pentru natura noastră rațională. Principiile pur formale nu se poate spune că nu au *nici un* conținut; ele au un conținut *non-contingent*." Totuși, partea pură a filosofiei morale nu ne oferă niciodată un conținut suficient pentru a ști cu siguranță ce e de făcut într-o situație particulară. Legile morale *a priori* "cer întotdeauna ... o putere de judecare întărită de experiență" (Gr 4:389) pentru aplicarea lor în viața reală.

Cunoașterea practică sau morală, în viziunea lui Kant, este de asemenea mai pură decât cunoașterea teoretică, atât timp cât cunoașterea principiilor morale este total independentă de "natura particulară a rațiunii umane" (*Gr* 4:411-412). Rațiunea practică, după cum remarca William A. Galston, "nu include nici o imixtiune a particularității omului ... Este așadar imposibil să ne imaginăm moduri de judecată morală care diferă de judecata morală umană." Rațiunea teoretică, pe de altă parte, "permite și uneori chiar găsește necesar" să-și facă principiile "dependente de natura particulară a rațiunii umane" (*Gr* 4:411-12).

Punerea în lumină a eticii kantiene impure

"Metafizica moravurilor sau *metaphysica pura* este numai prima parte a moralei – a doua parte este *philosophia moralis applicata* [filosofia morală aplicată], antropologia morală, căreia îi aparțin principiile empirice".
[*Prelegeri de etică – notițele studentului Mrongovius II*]

"Așa cum există metafizica și fizica, la fel se întâmplă aici ... Antropologia morală este morala aplicată ființelor umane. *Moralia pura* se bazează pe legi necesare, prin urmare nu poate fi întemeiată pe constituția particulară [*besondere Beschaffenheit*] a unei ființe raționale [precum] ființa umană".
[*Praktische Philosophie Powalski*]

"Constituția particulară a ființei umane și legile care se întemeiază pe aceasta se regăsesc în antropologia morală sub numele de etică".
[*Prelegeri de etică – notele studentului Collins*]

S-o spunem încă o dată, aceasta este o carte despre latura empirică sau impură a proiectului etic kantian, o latură care chiar și în zilele noastre mai trebuie

să fie investigată de către cei ce îl studiază pe Kant. Înainte de a merge mai departe, este important să ne întrebăm de ce, dată fiind atenția impresionantă acordată atâtor alte aspecte ale filosofiei lui Kant din aproape orice perspectivă ideologică posibilă, nu s-a scris anterior aproape nimic pe acest subiect. J. H. W. Stuckenberg, primul biograf de limbă engleză al lui Kant, face următoarele observații, rezumând prelegerile profesorului Kant:

> "[Kant] nu se mulțumea să predea cunoașterea teoretică, ci dorea să îi ofere și o aplicare practică; în consecință, ținea prelegeri despre fortificații, aplicând în acest subiect cunoștințele sale matematice. De la începutul legăturii sale cu mediul universitar, el a urmărit să lege practica și teoria, tendință care i-a marcat întreaga viață de atunci înainte, dar care este foarte adesea ignorată deoarece excelența sa în domeniul speculației i-a umbrit eforturile practice".

Chiar dacă este o certitudine ca "excelența sa în domeniul speculației i-a umbrit eforturile practice", aceasta nu este întreaga poveste.

Un alt temei esențial al continuei popularități a lecturii puriste a eticii kantiene și a neglijării corespunzătoare a eticii sale empirice este acela că I. Kant însuși nu a finalizat (nici măcar nu a dezvoltat sistematic) cea de-a doua parte a eticii sale. Spunând că nu a finalizat-o nu intenționez sub nici o formă să sprijin strategia interpretativă de tipul merge orice (cum a făcut J. N. Findlay în cazul lui Platon) argumentând că trebuie să lăsăm la o parte operele scrise ale lui Kant și să speculăm pe baza acelor *agrapha dogmata* (doctrinele nescrise), sau susținând (cum a făcut Hannah Arendt în cazul filosofiei politice a lui Kant) că pur și simplu Kant "nu a scris" o etică empirică și că aceasta trebuie căutată în texte aparent nelegate între ele. Mai degrabă intenționez să spun că, deși a scris câte puțin despre această dimensiune crucială a eticii într-o mulțime de cărți, la moartea sa totul a rămas din nefericire într-un stadiu neterminat sau nu pe de-a-ntregul sistematizat. Pentru a pune în lumină în mod adecvat etica empirică a lui Kant, trebuie să avem în vedere nu numai opera sa publicată din domeniul eticii, ci și prelegerile sale despre educație și antropologie, numeroasele versiuni ale cursurilor sale de filosofie morală luate de diferiți auditori, precum și scrierile sale istorice sau anumite aspecte din operele privind estetica ori religia. Porțiuni relevante ale acestor texte ar trebui reexaminate din perspectiva diviziunii filosofiei practice pe care o operează în mod declarat Kant și apoi puse împreună (dacă e posibil) într-o doctrină coerentă. (Pentru detaliile problemei, a se vedea "Domeniile impurității" din cadrul acestui capitol.)

Eșecul lui Kant de a urmări în mod sistematic latura empirică a eticii sale poate să fie o reflectare a mai profundelor sale îndoieli filosofice cu privire la compatibilitatea unui asemenea proiect cu alte aspecte importante ale sistemului său filosofic oficial. O asemenea îndoială este persistenta sa convingere

raționalistă că “*ceea ce este empiric* nu poate fi divizat în mod complet” (*MdS* 6:205). Contingența și caracterul particular al empiricului nu le permit niciodată teoreticienilor să îl capteze complet în plasa teoriilor lor. În această privință există un sens în care Kant este de acord cu Kierkegaard: “un sistem existențial este imposibil.” Totuși, răspunsul kantian potrivit (dacă nu chiar și cel kierkegaardian) la obiecția că o sistematicitate completă la nivel empiric este un ideal imposibil pare a fi acela că o completitudine parțială e preferabilă uneia care nu există deloc. Într-adevăr, alegerile morale sunt făcute necesarmente la un anumit moment și într-un anumit loc de către agenți cu istorii ale vieții unice. Dar dacă teoria morală e să satisfacă adecvat pretenția sa de a ne ghida acțiunile, atunci ea trebuie să fie în stare să dea formă alegerii la acest nivel al contingenței radicale, oricât de imperfect ar face-o.

O îndoială mai profundă e aceea dacă idea unei antropologii morale “căreia îi aparțin principiile empirice” este ea însăși consistentă cu viziunea kantiană dualistă privind libertatea transcendentală și natura. Însăși ideea unei “etici empirice” ar părea să ocupe o poziție foarte ciudată în cadrul sistemului său filosofic oficial. Cum ar putea să existe ceva de genul unei etici empirice sau antropologii morale pentru un anti-naturalist atât de sever precum Kant, care scrie că “morala ... nu poate conține nimic altceva în afara principiilor a priori pure (întrucât libertatea nu poate fi în nici un context obiect al experienței)” (*Erste Einleitung,* KU 20:195)? Dat fiind că I. Kant recunoaște explicit că preceptele antropologiei morale se bazează pe experiență (*MdS* 6:217, 385, 406), cum le-ar putea el include ca părți ale eticii?

După cum bine se știe, Kant susține adesea că libertatea și natura constituie două lumi separate, fiecare cu mulțimea sa separată de legi, între care se află o “inscrutabilă prăpastie” (*eine unübersehbare Kluft* – literal: “un abis peste care nu se poate vedea”) peste care nu se poate trece [*kein Übergang*]. (*KU* 5:176). Chiar și cititorii plini de înțelegere față de Kant renunță adesea a-l mai urma în acest punct, recurgând la clișee ironice despre acțiuni atemporale și despre eficacitatea cauzală a agenților noumenali. Dar trebuie de asemenea să ne amintim că I. Kant afirmă în mod explicit că libertatea “trebuie *[soll]* să influențeze” natura, adică “conceptul libertății trebuie să actualizeze în lumea sensibilă scopul propus de legile ei” (*KU* 5:176). Cu siguranță Kant presupune aici că interrelația dintre cele două lumi este posibilă; într-adevăr, o mare parte a operei sale în domeniile educației, antropologiei, esteticii, religiei și istoriei se concentrează în primul rând asupra acestei uriașe sarcini. În timp ce detaliile despre cum va fi efectuată trecerea de la o realitate la alta rămân o problemă controversată, este clar că filosoful german susține atât că ființele umane își folosesc cunoștințele despre natură și lumea înconjurătoare pentru a crea un imperiu moral (*Frieden* 8-366-67, cg. *MdS* 6:218) cât și că, prin urmare, trebuie să presupună că natura se poate “juca în mâinile lor” dacă ele ar fi să urmărească

acest proiect de creare a unei lumi morale (cf. *KU* 5:455). Filosofia morală aplicată a lui Kant are ca principală preocupare acest proiect de creare a unei lumi morale în afara naturii.

Remarcile fascinante ale lui Kant despre o posibilă *Übergang* de la natură la libertate, care se găsesc în multe dintre scrierile sale, sugerează că presupusul său anti-naturalism în etică nu este chiar atât de ferm pe cât i-a făcut el pe cititori să creadă. Într-adevăr, multe dintre afirmațiile sale în susținerea necesității antropologiei morale sugerează un tablou foarte diferit. De exemplu, în prelegerile *Collins* din semestrul de iarnă 1784–85 (scrise cu puțin înainte de publicarea *Întemeierii*), ni se spune că "etica nu poate exista fără antropologie [*Die Moral kann ohne die Anthropologie nicht bestehen*], căci trebuie ştiut dacă subiectul însuşi este capabil să facă ceea ce se cere de la el ... Oamenii predică întotdeauna despre ce trebuie făcut şi nimeni nu se gândeşte dacă şi poate fi făcut" (27:244; a se vedea de asemenea Prelegerile *Mrongovius* 27:1398).

Această remarcă din *Collins*, pe care Kant o evocă la începutul *Întemeierii* şi în alte locuri (filosofia morală necesită o parte empirică pentru a formula cu success legi "pentru voința omului atâta timp cât aceasta e afectată de natură" [4:387]), sugerează pregnant că el este înclinat spre o formă slabă de naturalism în etica sa. Prin "naturalism slab" înțeleg viziunea conform căreia faptele empirice despre natura umană, deşi nu pot ele însele stabili sau justifica principii morale normative, nici nu pot să vină în contradicție cu asemenea principii. Noi nu avem (şi nici nu putem avea) datorii morale de a face lucruri care ne sunt fizic imposibile, iar această cunoaştere a ceea ce este fizic imposibil este empirică, adică provine din a doua parte a eticii kantiene. "Trebuie" îl presupune pe "poate" – nu putem fi obligați să facem imposibilul, deşi nu este o sarcină uşoară nici aceea de a ne da seama de ceea ce suntem într-adevăr capabili să facem. Aşa cum Kant însuşi remarca în eseul său "Teorie şi practică": "nu poate fi o datorie să urmărim un anumit efect al voinței noastre dacă acest efect nu este totodată posibil în experiență (fie că e gândit ca fiind deplin realizat, fie ca tinzând spre realizare), iar acesta este singurul tip de teorie pe care îl am în vedere în eseul de față" (8:277).

Cu siguranță că e nevoie de prudență atunci când atribuim o asemenea viziune lui Kant. După cum bine se ştie, în alte fragmente el nu arată deloc ca un prieten al naturalismului. De exemplu, în prima *Critică* ni se spune că "nimic nu este mai condamnabil decât să extragem legi privind ce *trebuie* să fac din ceea ce *se face*" (A 319). Iar în prelegerile *Collins* afirmă următoarele:

> "Etica poate propune legi ale moralității care sunt îngăduitoare şi adaptate slăbiciunilor naturii umane. Ea se poate arăta pe placul ființei umane necerând de la oameni decât atât cât pot da. Dar pe de altă parte, etica poate fi şi riguroasă, cerând cea mai înaltă perfecțiune morală. Legea morală ... nu trebuie să fie îngăduitoare şi să se adapteze slăbiciunii omeneşti; căci ea conține norma perfecțiunii morale. Dar norma trebuie să fie exactă şi riguroasă – geometria, de

exemplu, se bazează pe reguli stricte, fără a ține seama dacă oamenii le pot respecta sau nu în practică; centrul unui cerc, de exemplu, este prea subțire pentru a fi un punct matematic. Întrucât etica propune și ea reguli menite a ne ghida acțiunile, ele nu trebuie potrivite după capacitățile omului, ci trebuie să arate ce este necesar din punct de vedere moral. O etică îngăduitoare reprezintă ruina perfecțiunii morale în ființa umană. Legea morală trebuie să fie pură". (27:301).

Dar aceste ultime pasaje nu le contrazic pe cele dinainte atâta vreme cât aruncăm în joc distincția tradițională dintre obligația perfectă și cea imperfectă (cf. *Gr* 4:421 n. 2; *MdS* 6:390-91). Etica este "îngăduitoare" atunci când principiile obligației imperfecte sunt coborâte prea jos – când ele sunt constrânse de performanțele trecute ale agenților morali și pretind în mod fals că nu pot mai mult. Un ideal regulativ al perfecțiunii trebuie să fie construit pe asemenea principii. Noi (sau urmașii noștri îndepărtați) ne apropiem gradual și chiar "atingem asimptotic" acest ideal; într-adevăr, e de datoria noastră să facem asta. Datoria nu este să fim perfecți, ci să tindem spre perfecțiune. Iar aceasta este o datorie "imperfectă" (datoria de a promova un scop sau un ideal general), și nu una "perfectă" (datoria de a înfăptui un anume act, cum ar fi respectarea cuvântului dat). Atunci când formulează datoriile perfecte teoreticienii au nevoie desigur să țină o evidență mult mai strânsă a ceea ce agenții morali sunt fizic capabili să facă decât în cazul datoriilor imperfecte. O datorie perfectă care ar cere ca ființele umane să sară o sută de picioare în sus nu are sens, dar o datorie imperfectă care le cere să-și perfecționeze capacitățile naturale are sens (cf. *MdS* 6:444).

Un al doilea mod în care etica lui Kant este mai naturalistă decât își dau seama cei mai mulți dintre noi este evidențiat de preocuparea sa intensă pentru a face ca principiile morale să fie eficace în viața omului. În cadrul eticii sale impure el întreabă mereu și mereu: cum sunt ființele umane de fapt, comparate cu situațiile de viață ale altor posibile ființe raționale, astfel că respectarea principiilor morale pure le este relativ dificilă sau ușoară (cf. *MdS* 6:217; *Gr* 4:387)? Când sunt descoperite anumite dificultăți, pasul următor nu este de a revizui principiile și a le declara nerealiste (a le trage în jos, dacă putem spune astfel, către nivelul accesibil al mediocrității umane). Mai degrabă e nevoie să gândim cu mai multă atenție când, unde și cum să le prezentăm oamenilor iar sfatul ce rezultă va presupune adesea o reformă instituțională și socială extinsă.

În mod surprinzător deci, Kant se află în acord cu John Dewey cum că "orice devine cunoscut despre mintea și corpul uman în fiziologie, medicină, antropologie și psihologie este pertinent pentru cercetarea morală." Totuși, cel puțin pentru Kant, "pertinent" nu înseamnă că "determină". Nu derivăm normele morale din fapte empirice, dar atunci când le aplicăm oamenilor ele trebuie să fie consistente cu faptele vieții umane.

Pe lângă aceste probleme textuale şi filosofice ridicate de etica empirică a lui Kant, au existat întotdeauna şi obstacole disciplinare sau culturale în calea aprecierii antropologiei sale morale. După cum notam mai înainte, filosofii de profesie de la Kant încoace au fost tot mai mult obsedați să mențină pură filosofia, adică să evidențieze disciplina lor în raport cu toate celelalte pe baza presupusei ei separări de chestiunile empirice. Restrângerea ariei curiculare a filosofiei care a survenit de la Kant încoace, precum şi noua sa imagine ca disciplină deosebită de toate celelalte, ca un gen special de ştiință a priori, a făcut de asemenea mai dificil pentru generațiile care au urmat să aprecieze pe deplin latura empirică a proiectului său etic. Cu siguranță rolul personal al lui Kant în punerea filosofiei pe drumul "cunoaşterii raționale numai prin concepte pure" adaugă o dimensiune ironică acestei probleme, dimensiune care va complica şi mai mult lucrurile. (Kant însuşi este parțial responsabil pentru neglijarea ulterioară a celei de-a doua părți a eticii sale.). Totuşi, în prezent avem numeroase semnale cum că imaginea despre sine a filosofiei începe (încă o dată) să se deschidă puțin câte puțin. În sfârşit a venit vremea ca etica lui Kant să fie privită aşa cum el însuşi a dorit.

Consider că lipsa de atenție acordată în trecut eticii empirice a lui Kant se datorează în mare parte problemelor prezentate până aici. Fiecare dintre acestea conține propriul avertisment în legătură cu capcanele care îi pândesc pe cei ce încearcă să înțeleagă acest aspect subestimat al filosofiei practice kantiene. A te concentra pe latura empirică a eticii lui Kant înseamnă a examina un tărâm puțin explorat şi uneori ciudat, tărâm care a fost (şi în mare parte încă mai este) lăsat în afara abordărilor standard cu privire la viziunea kantiană asupra domeniului moralei. Dar întrucât o convingere centrală a lui Kant este aceea că etica "nu poate exista fără antropologie" (27:244), este de datoria noastră să cercetăm mai îndeaproape această a doua parte a filosofiei sale practice.

Grade şi genuri de impuritate

O etică absolut pură nu ar avea nici un conținut empiric. Cu cât ar fi mai mare conținutul empiric în cadrul sistemului, cu atât mai impur ar deveni acesta. Totuşi, atunci când introducem conținut empiric, acestea nu trebuie "amestecat" cu principiile a priori. Atât în construirea teoriilor ştiințifice cât şi a celor etice există o "datorie de neocolit" de a expune partea pură "separată şi complet neamestecată [*ganz unbemengt*] cu partea empirică" pentru ca să putem obține "certitudinea apodictică pe care rațiunea o caută" (*MAN* 4:469; cf. *Gr* 4:389).

Tipul de impuritate cercetat în studiul de față nu este unul în care părțile pură şi empirică să fie ambele prezente la începutul construcției teoretice – o asemenea întreprindere

> "nici măcar nu merită numele de filosofie (căci ceea ce distinge filosofia de cunoaşterea raţională comună este doar aceea că prima analizează în cadrul unor ştiinţe separate ceea ce a doua înţelege numai amestecat); cu atât mai puţin merită numele de filosofie morală întrucât prin chiar acest amestec ea dăunează chiar purităţii moravurilor şi acţionează împotriva propriului său scop (*Gr* 4:390).

Numai în aplicarea ulterioară a principiilor pure la circumstanţele empirice trebuie introduse şi elementele non-pure; şi în fiecare astfel de aplicaţie aspectele pure ale teoriei trebuie să "controleze" aspectele empirice. În etica lui Kant, de exemplu, un motiv pur (adică non-empiric) trebuie să fie temeiul determinant al voinţei pentru ca o acţiune să aibă o valoare morală. Principiul acţiunii trebuie să fie "liber de orice influenţă prin temeiuri contingente, singurul gen de temei pe care-l poate oferi experienţa" (Gr 4:426). În viziunea lui Kant, agenţii morali umani nu sunt "agenţi condamnaţi la 'impuritate' ai lumii spaţiale, temporale şi cauzale, agenţi ale căror istorie şi acţiuni aparţin acestei lumi". Mai degrabă ei sunt creaturi mixte în care componenta pură interacţionează cu cea impură. Iar scopul eticii este ca această interacţiune să fie una în care componentele pure să exercite controlul asupra celor empirice.

În mod analog, contrar opiniei comune, abordarea kantiană a eticii nu este un exemplu de "viziune puristă asupra moralităţii" care să respingă orice "înţelegere biologică ... [sau] istorică şi psihologică" a moralităţii umane. De asemenea, Kant nici nu a susţinut eronat că "ideea abstractă de raţiune practică aplicabilă fiinţelor raţionale în genere ar putea să ne conducă singură spre propriul nostru cod moral". Mai curând, se poate spune că proiectul ei nu face altceva decât să încerce în mod explicit construirea principiilor fundamentale ale teoriei din surse non-empirice, pentru ca apoi să introducă un conţinut empiric în scopul aplicării acestora la viaţa umană. Şi afirmând explicit nevoia de a introduce date empirice pentru a aplica principiile morale pure la situaţia omului, Kant nu se priveşte desigur pe sine ca acceptând o "moralitate imperfectă, care este deci impură [*unrein*] sau este imoralitate". În contextul discuţiei de faţă, "impur" nu este folosit în sens peiorativ. Mai degrabă punctul de vedere kantian este că etica pură, chiar dacă trebuie să i se acorde întâietate, nu ne poate duce singură până la capătul drumului. Ea ne poate arăta care sunt principiile fundamentale ale gândirii şi acţiunii morale pentru fiinţele raţionale în genere, dar nu ne poate niciodată arăta ce să facem într-o situaţie concretă (nouă sau oricărui alt gen de fiinţă raţională finită). Principiile eticii pure, tocmai fiindcă sunt pure, nu au nici o legătură specială cu viaţa umană. O asemenea legătură poate fi stabilită numai prin introducerea în discuţie a cunoaşterii empirice a naturii umane.

Pe parcursul continuum-ul de la pur la impur există mai multe puncte-cheie care merită un comentariu special, după cum urmează.

Etica pură

În prima dintre *Criticile* sale, Kant scrie că "etica pură [*reine Moral*] ... conține numai legile morale necesare ale unei voințe libere *în genere*" (*KrV* A 55). La acest nivel foarte abstract nu e admisă nici o informație despre natura particulară a ființelor umane sau a oricărui alt tip de ființe raționale. Cea mai mare parte a *Întemeierii* nu este o "etică pură" în acest sens auster. Căci conceptul de datorie, concept care e discutat într-o bună parte a textului, presupune "limite şi obstacole subiective" (4:397) care nu sunt parte a psihologiei tuturor ființelor raționale, iar legea morală, ca imperativ, nu se aplică tuturor ființelor raționale. Într-adevăr, este discutabil dacă etica pură în acest sens foarte rarefiat s-ar mai putea numi etică. Mai are încă sens să vorbim despre moralitate atunci când conceptele de datorie şi constrângere nu sunt aplicabile? Dar indiferent de poziția pe care ne postăm în privința limitelor moralului, este clar că lipsa intenționată a conținutului material la acest nivel al cercetării limitează drastic aplicabilitatea unei asemenea etici pure.

Moralitatea pentru ființele raționale finite

Acesta este nivelul analizei la care Kant operează pe parcursul celei mai mari părți a *Întemeierii*. Imperativul categoric, aşa cum notează Nancy Sherman, "se referă la problema legii morale a unui agent rațional finit care poate fi conştient de acea lege morală şi totuşi să i se opună din cauza înclinației". Cu toate acestea, chiar şi în acest caz nici unul dintre principiile enunțate nu se consideră că ar depinde de vreo informație specifică despre natura sau cultura *umană*. Desigur, Kant foloseşte asemenea informații pentru *ilustrarea* principiilor – apar astfel cu evidență asumpții despre proprietari de magazine extrem de omenoşi, bani, creditori şi aşa mai departe, în încercarea sa de a deriva din imperativul categoric patru tipuri fundamentale de obligații. Şi pentru ca ilustrările sale să nu fie în întregime ipotetice şi ficționale, singura posibilitate rămâne folosirea de date privind natura şi cultura umane. Aceasta este singura specie de ființe raționale pe care o ştim – "experiența nu ne înfățişează şi o a doua specie de ființă rațională" (*Anth* 7:321; cf. *Menschenkunde* 25:859).

Determinarea datoriilor morale pentru "ființe umane în genere"

Acesta este proiectul lui Kant din *Metafizica moravurilor*. El presupune o minimă cantitate de informație empirică despre natura reală a ființelor *umane*: "determinarea particulară a datoriilor ca datorii umane ... este posibilă numai după ce subiectul acestei determinări (ființa umană) este cunoscut în constituția sa

reală, deși numai atât cât este necesar cu referire la datorie *în genere*" (*KpV* 5:8; cf. *MdS* 6:217). Totuși, ideea este în continuare aceea de a accepta numai o cantitate minimă de informație empirică: conceptul de ființă umană *în genere*, opus celei situate într-o anumită cultură, clasă, rasă sau gen. Luarea în considerare a datoriilor acesteia din urmă "nu poate constitui propriu-zis o *parte* a principiilor *metafizice* prime ale unei doctrine a virtuții" (6:468). Ce instincte, înclinații, capacități și puteri comune tuturor membrilor speciei umane e nevoie să fie avute în vedere la aplicarea legii morale acestui tip particular de ființă rațională? În mod similar, atunci când trece de la metafizica naturii la știința naturii, filosofia "nu se folosește de nici o experiență anume [*keine besonderden Erfahrungen*]", ci mai curând doar de conceptul de materie în genere (*MAN* 4:472).

Oricum, acest proiect de derivare-a-datoriilor-pentru-oameni regăsibil în *Metafizica moravurilor*, care a fost deja studiat destul de amănunțit de către filosofi (în conformitate cu dorința lor de a "menține pură filosofia"?), este încă metafizică. Metafizica moravurilor a lui Kant se dorește în mod explicit "un sistem derivat din rațiune" în care principiile empirice *nu* sunt "aduse în sistem ca părți integrale ale acestuia" (*MdS* 6:205). Prin contrast, proiectul celei de-a doua părți a eticii, antropologia morală, cea care este în centrul atenției acestui studiu, presupune explicit ca nucleu al ei "învățăturile și preceptele bazate pe experiență" (6:217).

Dar înainte de a avansa către un alt nivel de specificitate, trebuie menționate alte două tipuri de proiecte aplicative.

Aplicații specifice speciei

Cunoașterea empirică specifică speciei va fi necesară de fiecare dată când principiile morale a priori sunt aplicate și tipurilor ne-umane de ființe raționale. Cu alte cuvinte, pentru fiecare specie distinctă de ființă rațională, va exista un proiect analog celui din *Metafizica moravurilor*. În timp ce Kant din perioada de maturitate era mult mai puțin dispus să speculeze despre stilul de viață și capacitățile intelectuale ale ființelor raționale ne-umane decât în perioada de tinerețe, de-a lungul carierei sale a considerat de la sine înțeles că există și alte forme de viață rațională în univers și că detaliile moralității lor vor fi diferite de ale noastre. Și cu toate că etichetează adesea partea empirică a eticii drept "antropologie practică" (Gr 4:388) sau "antropologie morală" (MdS 6:217; *Moral Mrongovius* II 29:599), studiul problemelor și avantajelor specifice pe care le au ființele raționale ne-umane atunci când au a face cu principiile morale a priori este de asemenea o parte a proiectului kantian. Dacă experiența ne va pune vreodată față în față cu o a doua specie de ființe raționale (cf. *Anth* 7:321; *KU* 5:467), atunci vor deveni posibile alte proiecte aplicative specifice speciei.

Sprijin şi opoziţie faţă de moralitate

Să presupunem că cineva analizează natura şi cultura umane nu doar cu intenţia de a deduce (cu ajutorul unui minim de informaţie empirică) o listă de datorii valabile indiferent de specie, ci mai curând cu scopul de a stabili factorii care vor ajuta sau vor împiedica dezvoltarea şi răspândirea moralităţii în viaţa omului. Această sarcină aplicativă nu reprezintă un nivel mai înalt de specificitate decât proiectul determinării datoriilor, atâta timp cât ambele au a face cu "fiinţele umane *în genere*" mai degrabă decât cu subgrupuri ale fiinţelor umane. Totuşi, această sarcină necesită mult mai multe informaţii empirice decât proiectul determinării datoriilor, căci aici scopul este pur şi simplu de a ajunge la o clasificare completă a datoriilor morale care sunt valabile pentru fiinţele umane în genere prin aplicarea imperativului categoric la o cantitate foarte limitată de cunoaştere empirică privitoare la natura umană. Dar după ce se ajunge la lista datoriilor şi se presupune că ea e completă, apar o mulţime de alte întrebări în legătură cu aplicarea efectivă a acestor principii la situaţia omului. Cum ar trebui oamenii să înveţe aceste principii morale? Dat fiind ceea ce deja ştim despre dezvoltarea umană, în ce perioadă a vieţii ar trebui să înveţe oamenii despre moralitate şi în ce mod? Care dintre pasiunile şi înclinaţiile cărora le sunt supuşi oamenii le vor face mai dificilă (sau mai uşoară) aderarea la principiile morale? Există oare aspecte culturale specifice ale epocii moderne care fac mai probabilă sau mai puţin probabilă decât în epocile trecute instaurarea "domniei dreptului" (a se vedea *Frieden* 8:366-67)? În ce stadiu al dezvoltării morale se află omenirea însăşi în prezent? Cum ar trebui organizate instituţiile politice, culturale, educaţionale şi religioase pentru a promova cel mai bine scopurile morale? Posibilitatea unui răspuns la oricare dintre aceste întrebări va solicita o cantitate mult mai mare de informaţie empirică decât este cea admisă în proiectul de "determinare a datoriilor" din *Metafizica moravurilor*.

În toate referirile lui Kant la "etica empirică" sau la "partea secundă" a eticii sau la "antropologia morală" sau la "antropologia practică" sau la "filosofia morală aplicată" (aşa cum le utilizează Kant, toate aceste expresii sunt sinonime) exact acest gen de întrebări se pun. Cu alte cuvinte, partea secundă a eticii nu este despre derivarea datoriilor din imperativul categoric, ci mai degrabă despre cum să facem moralitatea eficace în viaţa umană. În *Întemeiere,* de exemplu, partea empirică a eticii este însărcinată să formuleze legile morale "pentru voinţa fiinţei umane în măsura în care e afectată de natură" (4:387) şi să "găsească o cale de acces pentru ele [pentru legile morale a priori] către voinţa omului şi prin urmare o cale de influenţare a practicii" (4:389). Iar în timp ce se pretinde că principiile enunţate în *Întemeiere* "trebuie să fie valabile pentru orice fiinţă raţională în genere", Kant subliniază de asemenea faptul că etica "are nevoie [*bedarf*] de antropologie pentru *aplicarea* ei la fiinţele umane" (4:412). O descriere mai completă a antropologiei morale este dată în *Metafizica moravurilor*:

"Complementara [*das Gegenstück*] unei metafizici a moravurilor, celălalt membru al diviziunii filosofiei practice ca întreg, ar fi antropologia morală care, totuşi, ar avea de-a face numai cu condiţiile subiective ale naturii umane, care fie zădărnicesc, fie ajută oamenii la *realizarea [die Ausführung]* legilor primei părţi [adică metafizica moravurilor]. Ea s-ar ocupa de dezvoltarea, răspândirea şi întărirea principiilor morale (în educaţia din şcoli şi în instrucţia publică), precum şi de învăţăturile şi preceptele similare bazate pe experienţă [*auf Erfarhrung gründende Lehren und Vorschriften*]". (6:217)

Descrieri asemănătoare apar de-a lungul numeroaselor sale prelegeri despre etică. În prelegerile *Praktische Philosophie Powalski*, de exemplu, Kant argumentează:

"Nu trebuie studiat doar obiectul (conduita morală), ci şi subiectul (adică fiinţa umană). Acest lucru este necesar deoarece trebuie să se vadă ce fel de piedici în calea virtuţii sunt prezente în om. Prima parte a eticii conţine criteriile deosebirii dintre ceea ce este practic bun şi rău ... A doua [parte a eticii] conţine regulile şi mijloacele de executare – mijloacele prin care este posibil pentru o voinţă să acţioneze conform regulilor. A doua parte este cea mai dificilă pentru că trebuie studiată fiinţa umană". (27:97-98).

Iar în prelegerile *Collins* ni se spune că "este inutilă [*unnütz*]" luarea în considerare a regulilor "dacă oamenii nu pot fi făcuţi să le urmeze de bunăvoie" (27:244). Dacă, lipsit de înţelepciune, alegi să faci filosofie practică "fără antropologie sau fără cunoaşterea subiectului, atunci aceasta va fi doar filosofie speculativă sau o idee; fiinţa umană va trebui totuşi studiată mai târziu [*hernach*]" (27:244; (cf. *Moral Mrongovius 27:1398).*

Subgrupuri în cadrul speciei

Următorul nivel de specificitate ar avea în vedere subgrupurile identificabile în cadrul unei specii date de fiinţe raţionale care au în comun caracteristici morale relevante, caracteristici care presupun obligaţii morale speciale, trăsături de caracter speciale, drepturi speciale etc. Aşa întreabă Kant spre finalul *Metafizicii moravurilor* (6:649): "Cum ar trebui trataţi oamenii în conformitate cu diferenţele lor de rang, vârstă, sex, sănătate, prosperitate sau sărăcie şi aşa mai departe?" Aici ne confruntăm cu o altă caracteristică dificilă a eticii aplicate kantiene. Deşi acest nivel de aplicare "*aparţine* prezentării complete a sistemului" (6:469), după Kant el îi aparţine numai ca o "anexă" şi nu ca o "diviziune" a sa. În fapt, anexa nu a fost niciodată scrisă. De ce? Presupunem că, la acest nivel de specificitate, volumul şi tipurile de date empirice necesare au depăşit capacităţile teoreticianului de a le clasifica riguros şi sistematic:

contingența și caracterul total deschis ale datelor empirice înseamnă că "acestea nu admit o clasificare care să poată fi garantată drept completă" (6:468; cf. 205).

Totuși, atât în prelegerile sale din sălile de curs cât și cu alte ocazii, Kant nu acceptă mereu ca această preocupare pentru completitudinea clasificării să-i stea în cale. Către finalul prelegerilor *Collins*, de exemplu, el critică *Etica filosofică* a lui Alexander Gottlieb Baumgarten (una din cele două manuale aprobate oficial pentru cursul lui Kant de filosofie morală) pe motivul că ar avea o enumerare incompletă a datoriilor speciale:

> "Autorul nu are deloc o bună ordonare; ar fi putut împărți aceste datorii după diferențele de statut, sex și vârstă. Diferența de sex nu este atât de nesemnificativă pe cât s-ar putea crede. Mobilurile [*Triebfedern*] sexului masculîn sunt foarte diferite de cele ale sexului feminin. În ceea ce privește deosebirea în funcție de sex, aceasta se poate verifica în *Antropologie*, de unde pot fi apoi extrase datoriile". (27:466)

Iar atunci când ne întoarcem la *Antropologia din punct de vedere pragmatic* a lui Kant, ni se spune că femeia nu poate "să ia parte la afaceri civile în nume propriu, ci doar printr-un reprezentant" (*Anth* 7:209). Sau, cum afirmă fără menajamente în altă parte, femeii îi lipsește "personalitatea civică" (*MdS* 6:314). Totuși, în *Collins* auditoriul este ferit de încă o aprobare adusă de filosoful nostru critic prejudecăților momentului prin afirmația făcută câteva rânduri mai departe că o clasificare completă a tipurilor de datorii bazată pe diferențele dintre oameni este imposibilă: "Moralitatea în general este un domeniu inepuizabil" (27:466).

După cum se știe, Kant face frecvent remarci (uneori chiar mai neplăcute) despre subgrupuri de oameni aflate în diverse alte contexte. "Umanitatea atinge cea mai înaltă perfecțiune în rasa albă. Indienii galbeni sunt întrucâtva mai puțin dăruiți. Negrii se află mult mai jos, iar în partea cea mai de jos se află rasele americane" (*Geo* 9:316). Iar filosofia femeii

> "nu este să argumenteze [*vernünfteln*], ci să simtă [*empfinden*]. Trebuie să avem mereu în fața ochilor această relație atunci când vrem să dăm femeilor oportunitatea de a-și cultiva frumoasa lor natură. Vom încerca să extindem sfera sentimentului lor moral și nu memoria lor și aceasta, desigur, nu prin reguli universale, ci printr-o judecată despre conduita așa cum și-o văd singure". (*Beob* 2:230)

În timp ce Kant nu încearcă să ajungă la o clasificare sistematică a datoriilor morale în funcție de fiecare subgrup al umanității, el nu poate totuși să nu emită judecăți normative despre multe dintre aceste subgrupuri. După cum voi arăta mai târziu, există o tensiune nerezolvată între mesajul central al

universalității din etica sa și frecventele sale afirmații conform cărora multe grupuri diferite de oameni (care, atunci când sunt luate împreună, constituie marea majoritate a rasei umane) se află într-un stadiu pre-moral de dezvoltare.

Cum judecăm ce avem de făcut într-o situație specifică

Acesta este nivelul cel mai specific în procesul de aplicare, dar și aici – din motive amintite mai înainte – ne aflăm într-un anume sens "în afara sistemului" din punctul de vedere al lui Kant. Suntem în afara sistemului în sensul că la acest nivel nu este posibilă o clasificare completă a informației empirice necesare. Deoarece informațiile precise vor fi întrucâtva diferite pentru fiecare individ și pentru orice situație de alegere din viața fiecărui individ, nu este posibilă nici o teorie sistematică la acest nivel. Totuși, acțiunea și alegerea apar exact la acest nivel de contingență iar dacă teoria morală e să ne ghideze într-adevăr acțiunile, atunci ea trebuie să fie capabilă să dea formă deliberării și la acest nivel. Kant pune într-o diversitate de moduri problema judecății în situații de contingență radicală, iar eu le voi examina în detaliu în capitolul 2, unde voi avea în vedere scrierile sale despre educația morală. Două distincții esențiale ar trebui totuși notate aici, și anume.

Catehismul moral. Pentru copii, "prima și cea mai esențială" formă de educație morală recomandată de Kant este "catehismul moral" în care instructorul pune întrebări cazuistice elevilor, înregistrându-le răspunsurile "în cuvinte clare, care să nu poată fi cu ușurință modificate" (*MdS* 6:478-79; cf. *Logik Pölitz* 24:599-600) astfel încât să și le întipărească în memorie. Aplicarea catehismului trecând "prin toate articulațiile virtuții și viciului" (ceea ce Kant însuși nu realizează pentru noi) face ca profesorul să-i ajute pe elevi "să simtă progresul puterii lor de judecare" (*KpV* 5:154) provocându-i să reflecteze asupra unor probleme tot mai dificile pe care el le propune (*MdS* 6:482-83). Cazurile pot fi extrase atât din "viața obișnuită" (*Pad* 9:490) cât și din "biografii ale timpurilor antice și moderne" (*KpV* 5:154). În *Prelegeri de pedagogie*, Kant deplânge lipsa cărților de catehism moral potrivite și recomandă ca profesorii "să consacre o oră în fiecare zi" spre a discuta cazuri cu studenții, dacă și când asemenea cărți vor deveni disponibile (*Päd* 9:490).

Cazuistica. În *Metafizica moravurilor* Kant afirmă: cazuistica nu este "nici o știință, nici o parte a unei științe". Ea este "nu atât o doctrină [*Lehre*] despre cum *să găsești* ceva, ci mai degrabă o practică [*Übung*] despre cum să *cauți* adevărul", fiind "*inserată* în etică într-un mod *fragmentar*, nu sistematic" (6:411). Aici el face încă o dată aluzie la idealul intangibil al sistematicității în cadrul experienței umane. În *Tugendlehre,* această inserare fragmentară este obținută prin adăugarea de întrebări cazuistice specifice la unele dintre discuțiile despre

datoriile imperfecte privind, de exemplu, sinuciderea, moralitatea sexuală, folosirea de droguri şi alcool sau înşelăciunea. Spre deosebire de cazurile prezentate elevilor în catehismul moral, aceste întrebări cazuistice sunt adresate numai adulților şi au o rezolvare deschisă. Dar în ambele cazuri scopul este de a oferi un antrenament în practica judecării morale. Însă deşi nu este posibilă nici o teorie completă a judecării practice (căci întotdeauna vor apărea situații noi şi neprevăzute în fața judecății noastre) şi în ciuda faptului că arta judecării nu poate fi împărtăşită formal elevilor cu ajutorul regulilor (regulile nu se referă niciodată la propria aplicare: nu există reguli care să ne spună cum să aplicăm regulile [*Anth* 7:199; *KrV* A 133/ B 172]), teoreticienii şi educatorii pot şi trebuie să facă multe pentru a ajuta ca judecata tinerilor să fie ascuțită corect cu ajutorul experienței.

Traducere de: *Alexandra Varga*

CUM SĂ FACEM EXCEPȚII FĂRĂ SĂ ABANDONĂM PRINCIPIUL: SAU DESPRE CUM AR PUTEA GÂNDI UN KANTIAN TERORISMUL

THOMAS HILL, Jr.[1]

I. Dificultatea kantienilor şi o problemă mai generală

Terorismul ridică o problemă practică presantă şi dificilă. Cum putem, în limitele conştiinței noastre morale, să răspundem efectiv la activitățile şi amenințările teroriste violente, ținând cont mai ales de fanatismul ideologic şi de revendicările non-negociabile care le însoțesc de obicei? Problema este în parte instrumentală şi în parte morală. Sarcina instrumentală este de a găsi, printre mijloacele permise din punct de vedere moral, cea mai bună cale de a minimiza violența teroristă luând în considerare celelalte țeluri şi valori ale noastre. Sarcina morală este de a identifica mijloacele de răspuns care sunt permise din punct de vedere moral. Mă voi concentra în continuare pe această a doua problemă sau, mai degrabă, pe un anume mod de a o gândi.

Desigur că teroriştii pretind adesea că scopurile lor sunt bune din punct de vedere moral şi că mijloacele pe care le folosesc sunt justificate moral în contextul dat. Nu doar că unele dintre aceste pretenții merită să fie luate în serios, dar chiar şi pretențiile cele mai revoltătoare pot ridica probleme pe care filosofii moralei nu ar trebui să le ignore. Însă, ținând cont de intențiile mele prezente, voi presupune pur şi simplu că terorismul este imposibil de apărat din punct de vedere moral, cel puțin în cazurile pe care le voi lua eu în considerare; şi nu voi discuta de ce lucrurile stau astfel. În schimb, cercetarea mea priveşte *răspunsurile* permise în cazul în care teroriştii amenință într-un mod *imoral* viețile unor ostatici nevinovați.

Chiar şi această întrebare oarecum mai restrânsă este prea vastă pentru a fi abordată aici. Pentru a da un răspuns adecvat ar trebui nu numai să rezolvăm unele probleme adânci ale teoriei morale, ci şi să investigăm faptele relevante, să facem

[1] Textul de față reprezintă traducerea unei părți a capitolului 10 din cartea lui T. Hill, Jr, *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, 1992.

distincții atente între cazuri, să ne reamintim judecățile morale pe care le-am făcut cu privire la probleme similare şi aşa mai departe. Prin urmare, considerațiile mele se vor adresa numai unui aspect teoretic al problemei morale generale, anume, cum poate o etică de tip kantian, corespunzător interpretată şi precizată, să rezolve problemele de viață şi de moarte puse de amenințările teroriste? De exemplu, poate ea vreodată să permită folosirea forței letale împotriva teroriştilor chiar şi cu riscul semnificativ de a ucide ostatici nevinovați? Poate refuza cineva să negocieze pentru viețile câtorva ostatici în speranța că o politică dură va salva pe termen lung mai mulți oameni?

Deşi voi explica punctul de vedere kantian pe care îl susțin, scopul meu aici nu este de a-l apăra nici ca perspectivă morală, nici ca interpretare a lui Kant. În loc să presupun corectitudinea perspectivei kantiene, îmi văd mai degrabă proiectul de față ca fiind unul preliminar oricărei evaluări finale a meritelor perspectivei kantiene în raport cu perspectivele alternative: adică e doar o încercare de a lămuri cum ar putea să ne ajute o abordare kantiană să gândim câteva dintre alegerile teribile la care ne forțează terorismul. Mai exact, poate o persoană (asemeni mie), care simpatizează cu anumite trăsături esențiale ale eticii lui Kant, să facă judecăți (intuitiv) rezonabile despre terorism fără să abandoneze, în realitate, principiile kantiene fundamentale? Şi dacă cineva admite că terorismul reclamă "excepții" de la aplicarea simplă a principiilor kantiene de bază în circumstanțe normale, poate el recunoaşte aceste excepții într-un mod coerent, şi nu *ad hoc,* dintr-o perspectivă morală care păstrează în mare măsură spiritul eticii lui Kant?

Proiectul meu, trebuie să subliniez, nu este de a folosi principiile kantiene pentru a trasa o linie clară între răspunsurile permise şi cele nepermise la adresa terorismului, ci mai degrabă de a vedea în ce măsură o etică esențialmente kantiană oferă o modalitate rezonabilă şi coerentă de abordare a cazurilor problematice. Multe dintre aceste cazuri mă pun într-o situație de perplexitate morală. Nu sunt sigur ce ar fi corect de făcut. Dar chiar şi această incertitudine e suficientă pentru a ridica problema în situația în care, la prima vedere, principiile kantiene de bază par a nu lăsa nici un loc pentru ceea ce generează incertitudinea. Ceea ce ne îndeamnă să considerăm că, de pildă, a sacrifica puțini oameni pentru a salva mai mulți este un mod de raționare care are sens doar într-o perspectivă morală radical opusă celei kantiene. Chiar şi admiterea raționamentului în favoarea excepțiilor pare să însemne abandonarea perspectivei kantiene.

Această problemă este un caz particular al unei probleme mai generale cu care se confruntă mulți oameni care nici măcar nu au auzit de Kant, dar care cred în posibilitatea adoptării unei "poziții principiale" în chestiuni morale. Problema este pusă acut de un vechi dialog care poate lua multe forme[2]. O persoană, A, o întreabă

[2] Am reformulat aici un dialog adesea repetat, şi atribuit uneori lui G.B. Shaw, deoarece versiunea originală exploatează stereotipuri sexiste şi diferențele sunt irelevante pentru ceea ce încerc să demonstrez.

pe o alta, B, dacă pentru un milion de dolari B ar face ceva împotriva principiilor sale (e.g., să se culce cu un străin, să spună o glumă rasistă sau să ia prosoapele de la hotel fără să plătească pentru ele). B răspunde "Da, cred că aş face-o". Apoi A întreabă "Dar pentru cinci dolari?". B răspunde indignat "Drept cine mă iei?!". "Am stabilit deja asta", spune A, "acum ne tocmim în legătură cu preţul."

Pe cei care se mândresc cu adoptarea unei poziţii bazate pe principii povestea aceasta îi pune în faţa unei dileme: ori îţi păstrezi rigid principiile în toate circumstanţele ori, altfel, eşti pregătit să le suspenzi, sau să admiţi sincope, pentru cazuri speciale. În circumstanţe extreme şi anormale prima conduită poate să pară nebună, contrară atât simţului comun cât şi reflecţiei raţionale; dar alegerea de către cineva a celei de-a doua opţiuni ridică suspiciunea că principiul său nu este decât o regulă de eficienţă (*rule of thumb*) şi că acea persoană ar putea fi persuadată cu ajutorul unor consideraţii care nu au nimic de-a face cu raţiunea fundamentală a acelui principiu.

Tipul de dialog menţionat mai sus nu a fost menit să formuleze o dilemă morală serioasă, dar nu sunt greu de imaginat cazuri mult mai dramatice. Să presupunem, ca în romanul lui John Fowles, *Magicianul*, că cineva ar fi forţat să aleagă între a omorî în bătaie doi partizani ai Rezistenţei şi a asista la împuşcarea unei duzini de partizani de către nemilosul comandant nazist. Să presupunem că cineva ar fi nevoit să tortureze un terorist pentru a afla locul în care a fost pusă o bombă menită să distrugă oraşul New York. Dacă, pe de o parte, admitem excepţii de la principiile morale familiare în aceste cazuri, atunci criticii noştri pot să ne împingă pe o pantă alunecoasă. Dar dacă bomba ar distruge doar cartierul Bronx? Sau doar jumătate din el? Sau doar zece oameni? Sau doi? Dacă ne păstrăm cu fermitate principiile, refuzând să admitem excepţii, atunci „mutarea” criticilor va fi aceea de a ridica miza, întrebând, de exemplu, cum am judeca dacă i-am ucide pe cei doi partizani sau am tortura teroristul în condiţiile în care astfel am salva întreaga omenire. Obiectivul celor care ne critică este de a crea o spărtură în barajul absolutist, lăsându-ne numai mijloace consecinţioniste pentru a controla inundaţia excepţiilor. Ei pot chiar să admită că este aproape întotdeauna corect să faci ceea ce prescrie principiul, deoarece problema esenţială nu este frecvenţa excepţiilor. Criticii vor mai degrabă să creeze suspiciunea că nu există nici un temei bun pentru a menţine principiul *ca principiu,* ca opus unei reguli de eficienţă flexibile[3].

---

[3] De dragul simplităţii îmi imaginez că, în cazul de faţă, „criticii” mei sunt consecinţionişti acţionali (*act-consequentialists*) şi nu consecinţionişti normativi (*rule-consequentialists*), deoarece cei din urmă pot insista ca, în practică, să tratăm anumite reguli ca principii inflexibile şi totuşi să apere această concepţie consecinţionistă la "un nivel mai înalt" al deliberării prin apelul pe care-l fac la consecinţe. Totuşi, opţiunea kantiană luată în considerare este în opoziţie cu ambele forme de consecinţionism, din cauza constrângerilor impuse asupra rolului pe care îl au consecinţele în justificarea principiilor.

Cineva care insistă să se țină de principiile obişnuite indiferent de circumstanțe, în ciuda provocării criticilor, ar putea desigur să împrumute una din practicile consecinționiştilor negând relevanța cazurilor fictive şi argumentând că noi nu ne confruntăm în realitate cu asemenea alternative severe. Dar, deşi opțiunile din lumea reală sunt rareori atât de precis conturate şi de clare cum apar ele în exemplele filosofilor, a insista în mod repetat că fiecare caz dificil este o simplă ficțiune pare o apărare lamentabilă, una care apelează mai mult la credință decât la experiență. În plus, din moment ce susținătorii principiilor au folosit atât de des contraexemple fictive împotriva utilitarismului, ei ar trebui să se simtă jenați, şi încă nu puțin, că recurg la strategia respingerii în totalitate a exemplelor ipotetice în încercarea de a-şi apăra poziția.

Istoria eticii este plină de tentative subtile de compatibilizare cu provocarea formulată de criticii noştri imaginari la adresa celor ce susțin principii morale familiare ca principii. Nu voi trece în revistă aici aceste încercări, dar o strategie des întâlnită merită o atenție specială. Aceasta este tendința de a adăuga principiilor obişnuite o "clauză pentru catastrofe" ori de câte ori consecințele aderării la principii sunt atât de respingătoare încât pare de-a dreptul pervers din punct de vedere moral să refuzi excepția. De exemplu: "Nici măcar să nu ameninți cu uciderea unor persoane nevinovate, în afara cazului în care, făcând aceasta, ajuți la evitarea unui război nuclear"; sau "Lasă justiția să-şi urmeze cursul, în afara cazului în care (dacă s-ar întâmpla asta) s-ar prăbuşi cerurile". Această strategie de a adăuga "clauze pentru catastrofe" păstrează, formal, principiul aproape inflexibil şi totuşi ne permite să ne alăturăm simțului comun în cazul contraexemplelor extreme. Totuşi, problema acestei strategii este aceea că ea nu răspunde principalei obiecții ridicate de criticii noştri: dacă soldul consecințelor determină ce să facem în cazul extrem, de ce nu ar face acelaşi lucru în cazul mai puțin extrem şi aşa mai departe? Dacă putem sacrifica o viață pentru a salva un milion şi una de vieți, atunci de ce nu şi pentru a salva un milion, sau un milion minus una, sau un milion minus două, sau trei, sau patru? Până la urmă, nu e totul o chestiune de calcul? Aceasta rămâne o obiecție serioasă, în afara cazului în care cineva poate da un fundament coerent, comun atât pentru menținerea principiului familiar aproape inflexibil cât şi pentru acceptarea excepțiilor în situații extreme.

Deşi discuția mea este oarecum abstractă şi teoretică, tipul de problemă descris aici nu este doar o încurcătură cu care se confruntă filosofii, ci el apare şi sub forma unei crize de conştiință în cazul multor oameni. Încercați să vă imaginați, dacă puteți, că sunteți una din studentele mele obişnuite, ale cărei talente şi ambiții o conduc în cercurile închise ale Washington-ului unde este confruntată cu decizii şi viziuni asupra lumii mai degrabă apropiate de cele ale lui Oliver North decât de cele ale conducerii localității ei natale. Crescută într-o comunitate restrânsă şi liniştită, cu valori împărtăşite de toți şi o viziune de ansamblu îngustă, ea a ajuns să considere drept certe anumite prohibiții absolute

considerate drept cadru al oricărei vieți sociale tolerabile şi al conştiinței oricărei persoane decente. Credințele religioase acceptate ca atare tind să-i întărească principiile, dar am putea bănui că nu atât principiile ei sunt derivate din religie, cât credințele ei teologice sunt întărite de faptul că împrumută acestor principii o aură de autoritate. În universul local, cazurile dificile nu au forțat-o la reflecție. Mutată însă în lumea mai dură a conflictului internațional, a politicii bazată pe putere, a terorismului şi a compromisului constant, ea trebuie să se obişnuiască cu opinia larg împărtăşită după care principiile sale inițiale sunt nerealist de rigide şi să se confrunte cu alegeri în contextul cărora a rămâne fidel acelor principii pare a fi insuportabil de costisitor. Facerea unor excepții, ici şi colo, poate cu o conştiință încărcată, s-ar putea să nu o forțeze la început să-şi regândească poziția; dar, după un timp, ea se poate foarte bine întreba cum ar putea continua să facă ceea ce, după toate aparențele sunt excepții justificabile, fără să-şi abandoneze, de fapt, principiile. Corăbiile cu prea multe fisuri se scufundă iar principiile cu prea multe excepții nu mai funcționează ca principii.

II. Principiile kantiene şi prezumpția împotriva uciderii

Pentru un posibil kantian, provocarea ia două forme. În primul rând, poate Imperativul Categoric, într-o formă sau alta a sa, să fie în mod justificat păstrat ca principiu inflexibil în cazurile extreme? În al doilea rând, dacă cineva admite excepții intuitiv rezonabile de la principiile mai specifice referitoare la crimă (sau la minciună, la ținerea promisiunilor, etc.) îndeobşte asociate moralității kantiene, în ce sens pot fi acestea menținute ca principii fără a abandona nucleul viziunii kantiene? De exemplu, pot fi excepțiile însele justificate prin apel la Imperativul Categoric, sau sunt ele, până la urmă, doar concesii parțiale făcute unei viziuni morale radical diferite? Preocuparea mea principală este prima interogație, dar ceea ce am de spus este relevant şi pentru a doua.

Spre deosebire de mulți dintre cei care împărtăşesc filosofia morală kantiană, eu nu sunt deloc convins că faimoasele formulări de tipul "legii universale" ale Imperativului Categoric pot funcționa adecvat ca ghid în luarea deciziilor morale. Cred că mai promițător este principiul kantian după care umanitatea din fiecare persoană trebuie întotdeauna tratată ca un scop în sine, niciodată doar ca mijloc. Acest principiu, spune Kant, este necondiționat constrângător pentru toate ființele umane, oricare ar fi circumstanțele şi indiferent ce scopuri (contingente) trebuie sacrificate pentru a-l respecta. Este, se presupune, nu doar o datorie "perfectă" printre altele, ci articularea fundamentului comun al tuturor datoriilor, "perfecte" şi "imperfecte". Ca fundament al unui sistem rațional de principii morale, el ar trebui să nu poată genera sau permite apariția vreunui conflict real între datorii sau (cum se mai spune adesea) a unor "dileme morale".

Dacă din el sunt derivabile conflicte nerezolvabile între datorii, atunci nu poate avea statutul pe care a pretins Kant că îl are.

În ciuda faptului că acest principiu kantian este primit cu căldură de non-consecinționiștii de pretutindeni, interpretarea lui rămâne controversată. Pentru scopurile noastre, însă, voi considera ca dată următoarea reconstrucție.[4]

În primul rând, "umanitatea din fiecare persoană" pe care suntem obligați să o respectăm este "natura rațională" a ființelor umane sau ființele umane în măsura în care sunt considerate agenți raționali care au autonomie. Raționalitatea și autonomia discutate aici sunt capacități și dispoziții pe care se presupune că le posedă în mod virtual toate ființele umane adulte și în deplinătatea facultăților mintale, iar nu manifestarea deplină a acestora în comportamentul real. Prin urmare, oamenii care acționează stupid și imoral sunt, în sensul relevant al cuvântului, agenți raționali cu autonomie iar "umanitatea" lor trebuie și ea tratată ca un "scop în sine".

Statutul copiilor și al celor incompetenți mintal rămâne problematic din perspectiva acestui principiu și, în plus, el nu se referă la valoarea animalelor non-umane. Dar putem lăsa la o parte aceste probleme speciale limitând exemplele la ființele umane adulte în deplinătatea facultăților mintale și nepresupunând că principiul umanității este singurul adecvat pentru rezolvarea tuturor acestor probleme morale.

În al doilea rând, porunca de a nu trata umanitatea doar ca mijloc este incompletă și inaplicabilă fără sintagma complementară "întotdeauna ca scop în sine"; căci fără a cunoaște ce înseamnă să tratezi umanitatea ca scop în sine nu putem judeca ce înseamnă, în sensul intenționat, a o trata *doar* ca mijloc. Prin contrast, dacă reușim să tratăm umanitatea întotdeauna ca scop în sine, noi satisfacem automat interdicția de a nu o trata doar ca mijloc. Mai mult, așa cum Kant precizează cu claritate în scrierile sale ulterioare, a trata umanitatea unei persoane ca scop în sine înseamnă mai mult decât a te abține de la acțiuni care ar exploata persoana respectivă doar ca mijloc. Indiferența față de o persoană este de asemenea interzisă și ajutorul pozitiv poate fi pretins (MPV (*Metaphysical Principles of Virtue*[5]), 54).

În al treilea rând, termenul "scop", așa cum recunoaște și Kant, este un termen tehnic care poate induce în eroare, însemnând în mare ceva care oferă un temei (*reason*) sau "bază pentru determinarea voinței" („*ground for determining the will*"). Un "scop în sine" sau "scop obiectiv" este temeiul alegerii care ar *determina* voința unui agent pe deplin rațional și ar *trebui* să o determine și pe a

---

[4] Câteva din aceste aspecte sunt explicate mai detaliat în lucrările mele „Humanity as an End in Itself" și (într-o formă puțin modificată) „Kantian Constructivism in Ethics", amândouă republicate în volumul *Dignity and Practical Reason*. Multe din operele lui Kant sunt relevante, dar mai ales *Întemeierea metafizicii moravurilor*; vezi G 89 și 97.

[5] Partea a doua a *Metafizicii moravurilor* (n.trad.)

noastră. Desigur că, în înțelesul comun al termenului, nici persoanele şi nici natura rațională a persoanelor nu sunt "scopuri".

În al patrulea rând, cred că atunci când spune că agenții raționali cu autonomie sunt scopuri în sine, Kant spune că ei au "demnitate", pe care o defineşte ca o "valoare necondiționată şi incomparabilă" care, spre deosebire de "preț", "nu admite echivalent". Ca o valoare necondiționată, demnitatea nu depinde de faptul contingent că ceva este util, dorit, sau chiar plăcut. Prin contrast, lucrurile care au doar "preț", sau valoare condiționată, au o valoare care depinde de utilitate ("valoare de piață") sau cel puțin de un sentiment individual ("valoare afectivă"). Orice are doar preț are o valoare care "admite un echivalent" şi poate face obiectul unor schimburi calculate; indiferent cât de mare ar fi valoarea sa, poate exista în principiu altceva care să compenseze pierderea şi să justifice sacrificiul. Bunurile materiale, reputația şi plăcerile ca atare au doar preț, astfel încât cantități oricât de mari din aceste lucruri pot fi uneori rezonabil sacrificate de dragul altor lucruri care au acelaşi tip de valoare. Prin contrast, demnitatea este "deasupra oricărui preț", aşa că cineva nu poate niciodată acționa contrar demnității altcuiva de dragul unor lucruri care au doar preț, indiferent cât de mare ar fi acel preț[6].

În al cincilea rând, principiul kantian fundamental are a face în mod direct nu cu "acțiuni exterioare", ci de atitudini sau priorități valorice (*value priorities*) care stau în spatele felului în care îi tratăm pe ceilalți şi pe noi înşine. Anumite acte (e.g., sinuciderea şi crima) şi instituții (e.g., sclavia) sunt condamnate nu doar ca tipuri de comportament intențional care duc la consecințe indezirabile, ci ca manifestări ale unor priorități valorice intolerabile. Exemplul sinuciderii este instructiv în acest caz. De pildă, în *Întemeiere* sinuciderea pe care o condamnă Kant este curmarea vieții cuiva deoarece calculul hedonist prezice că viitorul aceluia îi va aduce mai multă durere decât plăcere (G 89, 97). Kant spune în altă parte că a evita sinuciderea este o datorie "perfectă" sau fără excepții, dar el acceptă faptul că rămâne o problemă deschisă, care aparține cazuisticii, dacă ar trebui *considerat ca sinucidere* autosacrificarea deliberată pentru patrie sau sinuciderea cu scopul de a evita o condamnare nedreaptă la moarte ori nebunia terminală cauzată de muşcătura unui câine turbat (MPV 84). Este evident că principiul care operează în acest caz nu este acela că uciderea intenționată a unei ființe umane este întotdeauna moralmente greşită, ci mai degrabă acela că (lăsând la o parte puținele excepții imaginabile) temeiurile pe care le au oamenii pentru a se sinucide au doar o valoare condiționată ("preț") care nu poate fi comparată cu demnitatea umană.

---

6 Datorită locului central pe care îl ocupă ideea de „demnitate", de acum înainte voi folosi sintagma „principiul demnității" pentru a trimite la reconstrucția mea a principiului kantian după care trebuie întotdeauna să tratăm umanitatea ca scop în sine.

Această înțelegere a principiului kantian al demnității se potrivește bine cu celelalte moduri în care Kant folosește ideea umanității ca scop în sine în partea a doua a *Metafizicii moravurilor* care se ocupă de etică dincolo de aspectele ce țin de lege, dreptate și drepturi. De exemplu, principiul este folosit pentru a condamna beția și lăcomia gurmandă (care ne împiedică funcționarea rațională), batjocora (care îi tratează pe oameni ca lipsiți de valoare) și servilismul (care exprimă atitudinea că valoarea umană a unui om se măsoară prin utilitatea lui pentru ceilalți) (MPV 88–90, 96–100, 132–33). Datoria de a-i respecta pe ceilalți este întemeiată pe valoarea umanității lor, nu pe realizările lor sau pe conduita lor morală; și, în mod semnificativ, datoria de a promova fericirea celorlalți nu este întemeiată explicit pe principiul demnității (MPV 112–19). Rezumând, aceste principii spun că fiecare trebuie să urmărească să conserve, să dezvolte, să exercite și să „onoreze" natura sa de agent rațional și să o respecte în celelalte ființe umane, indiferent cât de imoral și irațional s-ar comporta acestea. A conserva viața umană *per se* nu este unul dintre principii.

Acum, deși aplicațiile de mai sus ilustrează principiul demnității, ele nu privesc tipul de alegeri între viață și moarte cu care terorismul ne poate confrunta. În legătură cu aceste din urmă cazuri, este mai relevant ceea ce spune Kant despre lege și dreptate în prima parte a *Metafizicii moravurilor*. Dar înainte de a ne concentra asupra acestui aspect, trebuie să răspundem unei întrebări suplimentare privitoare la interpretarea principiului demnității.

Pe scurt, problema este aceasta: dat fiind faptul că demnitatea nu poate fi tranzacționată pentru nici un preț, poate fi oare demnitatea sacrificată pentru mai multă demnitate? Să punem întrebarea mai puțin criptic: presupunând că, așa cum am hotărât, demnitatea este „deasupra oricărui preț" și deci nu poate fi sacrificată pentru lucruri care au doar o valoare condiționată, implică acest principiu în continuare că demnitatea însăși este o valoare non-cantitativă ce nu admite comparații de genul „Demnitatea acestei (persoane) este mai mare decât demnitatea acelei (persoane)" sau „Două lucruri cu demnitate valorează de două ori mai mult decât unul singur"? Oare demnitatea „nu admite echivalent" doar față de lucrurile cu valoare condiționată sau nu există echivalenți nici între lucrurile care au demnitate? Din moment ce demnitatea este valoarea atribuită ființelor umane, este evident că aceste întrebări vor influența hotărâtor răspunsul la întrebarea: când permite principiul demnității (dacă permite vreodată) sacrificarea unei ființe umane în schimbul vieții uneia sau mai multor ființe umane diferite?

Când citim că I. Kant a fost de acord cu pedeapsa capitală și uneori cu uciderea în caz de război, suntem tentați să tragem concluzia că I. Kant însuși a înțeles principiul demnității într-un sens mai permisiv, dându-ne voie să justificăm anumite tipuri de ucidere a ființelor umane pe temeiul că demnitatea mai multor persoane cântărește mai greu decât demnitatea câtorva. Totuși, din motive textuale pe care nu le mai menționez aici, nu cred că această interpretare este corectă. Ceea ce

este mai important pentru scopurile noastre e că interpretarea mai permisivă subminează ceea ce părea să fie trăsătura specifică a eticii kantiene, anume refuzul ei de a reduce deciziile morale la cântărirea şi punerea în balanţă a unor valori comensurabile.[7] În interpretarea permisivă, teoria ar deveni doar o altă versiune a unui tip întru totul familiar: anume, o teorie care mai întâi atribuie o cantitate de valoare intrinsecă diferitelor rezultate posibile şi apoi consideră decizia corectă ca fiind o funcţie de aceste atribuiri valorice. Teoria lui Kant ar avea în acest caz trăsătura unică de a dispune de două scale valorice (demnitate şi preţ), orice cantitate de valoare din prima scală funcţionând ca un „atu" în raport cu orice cantitate de valoare de pe a doua scală; ea ar conferi o mai mare valoare faptului de a trăi ca agent raţional, opus valorilor hedoniste. Însă, asemeni formelor sofisticate de utilitarism care dau o netă prioritate vieţii umane în raport cu plăcerile animalice, o asemenea teorie ar considera că „binele are prioritate faţă de corectitudinea morală" şi ar trata alegerile morale ca fiind în esenţă o problemă de calcul.

De aceea, pentru discuţia care urmează, vom lucra cu a doua interpretare, cea non-permisivă. Potrivit acesteia, demnitatea este în continuare „deasupra oricărui preţ" în sensul iniţial: demnitatea nu trebuie niciodată violată în schimbul unor lucruri care au doar preţ. Dar în acest caz demnitatea nu trebuie înţeleasă ca noţiune cantitativă. Demnitatea este „fără echivalent" chiar şi între alte lucruri care au demnitate, în sensul că nu se pot justifica violări ale demnităţii susţinându-se că ele reprezintă un sacrificiu necesar pentru a promova „mai multă" demnitate în altă parte. De aceea, distrugerea a ceva ce are demnitate, dacă ar putea fi vreodată justificată, nu poate fi justificată doar prin cântărirea cantităţilor de valoare intrinsecă, nici măcar dacă ar fi vorba de valoarea cea mai înaltă. Astfel, atribuirea unei demnităţi oricărui agent raţional are rolul nu de a introduce un nou tip de calcul al valorilor, ci mai degrabă de a ne bloca tendinţa de a trata agenţii raţionali ca mărfuri care pot fi schimbate între ele. Mai mult, „corectitudinea morală" (*the right*) rămâne anterioară „binelui" (*the good*) prin aceea că atribuirea de demnitate agenţilor raţionali rezultă dintr-o poruncă raţională/morală de a adopta şi de a acţiona conform unei anumite atitudini faţă de agenţii raţionali, nu dintr-o teză metafizică despre valori intrinseci sau dintr-o teză empirică despre preferinţele fixate de natura umană.

Deşi analogia nu este perfectă, putem spune că atitudinea kantiană faţă de conservarea vieţii agenţilor raţionali este mai degrabă asemănătoare atitudinii pe care o au anumite persoane pioase faţă de un obiect pe care îl consideră „sacru" sau „sfânt". Ele respectă şi preţuiesc obiectul şi se străduiesc cu toată puterea să îl conserve. Gândul că ar putea să fie nevoite să distrugă obiectul este o oroare pentru ele, aşa că depun toate eforturile pentru a evita situaţiile în care distrugerea

[7] Refuzul de a *reduce* deciziile morale la cântărirea costurilor şi beneficiilor nu înseamnă, cu siguranţă, că o asemenea cântărire nu are niciodată un rol legitim în gândirea morală, deşi anumite remarci mai extreme ale lui Kant ar sugera că el ar fi gândit astfel.

sa ar fi necesară. Ele văd obiectul ca fiind „de neînlocuit", nu doar în sensul că nu l-ar schimba pentru nici o copie identică, ci în sensul că nici măcar nu pot accepta înlocuirea lui cu mai multe alte obiecte prețuite în același fel, ca valori comensurabile ce ar putea compensa pierderea. Însă, dacă ar apărea anumite circumstanțe nefericite, ele ar putea totuși accepta că trebuie să distrugă obiectul, de exemplu pentru a împiedica profanarea lui de către dușmani. Atitudinea care spune că asemenea obiecte „nu admit echivalent" nu se traduce pur și simplu într-un principiu de acțiune conform căruia acestea nu trebuie niciodată distruse, ci este mult mai complex. Ea se referă de asemenea la felul în care ar trebui văzută pierderea lor, la cum trebuie să acționăm pentru a preveni situațiile în care anumite pierderi vor rezulta inevitabil din alegerile noastre și cum ar trebui să gândim ce este de făcut atunci când asemenea situații tragice au loc.

Atitudinea în discuție este poate mai ușor de intuit dacă ne gândim la felul în care ar privi un părinte iubitor situația groaznică de a putea salva de la înnec fie pe unul dintre copiii săi, fie pe alți doi, dar nu pe toți. Cu siguranță el ar fi îndreptățit să îi salveze pe cei doi, dar este greu de conceput că ar accepta să spunem că justificarea rațională a gestului său a fost aceea că cei doi valorează de două ori mai mult decât celălalt. Desigur, problema este de a determina ce altă justificare rațională poate fi găsită.

Cred că interpretarea mai radicală a principiului demnității, cea non-permisivă este cea răspunzătoare pentru atractivitatea principiului; dar tot ea este cea care generează în modul cel mai acut provocarea consecinționiștilor. Principiul nu interzice în mod absolut uciderea ființelor umane și nici nu ne interzice cu necesitate, atunci când nu avem nici o altă opțiune, să facem alegerea dificilă care are ca rezultat moartea câtorva și salvarea mai multora. Dar, dacă asemenea alegeri pot fi justificate din punct de vedere moral, ele nu pot fi justificate doar de ideea că „viețile unui număr mai mare de oameni valorează mai mult decât viețile câtorva oameni", sau chiar [de ideea că] „mai multe vieți nevinovate valorează mai mult decât mai puține [vieți nevinovate]". Și mai evident este că principiul demnității nu permite ca alegerile să fie justificate de gândul că prin conservarea vieților unor oameni mai fericiți vom produce experiențele cu cea mai mare „valoare intrinsecă".

Atunci, problema este cum ar putea un kantian, în ciuda acestei restricții severe față de modul consecinționist de gândire, să justifice vreodată aceste alegeri dificile, între viață și moarte, care par a se impune la nivel intuitiv, mai ales în cazurile în care, la un anumit nivel al deliberării, numărul pare a începe să conteze? Problema este mult mai ușor de enunțat decât de rezolvat, dar cred că anumite indicii în legătură cu răspunsul pot fi găsite în concepția lui Kant asupra coerciției și pedepsei impuse de stat, aspect asupra căruia mă voi concentra acum.

III. Demnitate, pedeapsă şi folosirea forţei letale împotriva terorismului

Kant a susţinut că dreptatea (*justice*) nu numai permite, ci chiar necesită pedeapsa capitală pentru crimă (*murder*). Nu sunt de aceeaşi părere, dar cred că ceea ce spune Kant pentru a-şi justifica poziţia sugerează, cel puţin, cum poate fi reconciliat în anumite cazuri principiul demnităţii cu folosirea forţei letale împotriva teroriştilor. De asemenea, ceea ce spune el deschide o cale de a gândi cazurile în care răspunsul la ameninţarea teroriştilor ar pune în pericol vieţile unor persoane nevinovate. Încă o dată, voi reconstrui liber concepţia lui Kant, fără a mai argumenta, deoarece scopul meu aici este de a discuta asupra unei posibile reconcilieri, nu asupra unor probleme ce ţin de interpretarea textului.[8]

Asumpţia de fundal a discuţiei este aceea că avem de-a face cu agenţi care sunt raţionali, deşi nu neapărat morali sau ideal raţionali. Ei ştiu ceea ce fac, sunt capabili de auto-control şi ştiu destul de bine diferenţa dintre ceea ce este corect (*right*) şi incorect (*wrong*) [din punct de vedere moral]. Mai mult, ei sunt dispuşi, chiar şi atunci când acţionează imoral, să recunoască cerinţele morale ca raţionale şi nu doar ca impuse de ceilalţi. Atunci când conştiinţa şi argumentul moral nu reuşesc să-i convingă să renunţe la proiectele lor imorale, ei sunt, de regulă, suficient de raţionali încât să fie descurajaţi de ameninţările clare şi credibile la adresa propriei lor bunăstări. Desigur, aceste asumpţii nu sunt întotdeauna satisfăcute în lume reală; iar în măsura în care nu sunt satisfăcute, argumentaţia kantiană ar putea fi viciată.

În continuare, să acceptăm, din diferite motive, că fiinţele umane trebuie să se unească în comunităţi, cu legi comune tuturor, care să atribuie fiecăruia drepturi şi responsabilităţi. Într-o „stare de natură” (sau anarhie), raţiunea individuală şi conştiinţa nu ar fi în fapt de ajuns pentru a crea şi conserva condiţiile necesare pentru ca oamenii care trăiesc împreună să ducă o viaţă de agenţi raţionali. Astfel, statele sunt necesare pentru a defini şi a asigura fiecărei persoane, ca agent raţional şi autonom, o şansă rezonabilă pentru viaţă şi libertate. Aşadar, există atât motive morale cât şi prudenţiale pentru a forma şi sprijini autorităţile civile înzestrate cu putere coercitivă.

Lucrurile stând astfel, principiul demnităţii trebuie aplicat nu doar relaţiilor dintre indivizii izolaţi ci, înainte de toate, construirii unui sistem de legi

[8] Kant vorbeşte despre pedeapsă în mai multe lucrări, dar în primul rând în prima parte a *Metafizicii moravurilor*, tradusă uneori separat cu *Principiile metafizice ale teoriei dreptului*. Viziunea mea asupra poziţiei lui Kant este prezentată pe scurt în „Kant's Anti-Moralistic Strain”, retipărită în acest volum. Pentru o altă interpretare vezi Edmund L. Pincoffs, *The Rationale of Legal Punishment* (New York, Humanities Press, 1966), cap. 1).

care pot oferi cadrul pentru relațiile morale dintre indivizi[9]. Atunci când încercăm să stabilim implicațiile principiului demnității în cazul legilor, trebuie să adoptăm punctul de vedere al legislatorilor din „imperiul scopurilor", adică al unor persoane pe deplin raționale şi autonome, fiecare având „scopuri private" dar „făcând abstracție de diferențele personale" şi dând naştere doar unor legi universale[10]. Din acest punct de vedere, Kant şi Rawls sunt de acord că primul principiu al dreptății adoptat ar fi acela că sistemul de legi trebuie să asigure fiecărei persoane, făcându-se abstracție de contingențele particulare, o şansă egală şi deplină de a-şi trăi viața ca agent rațional, în cadrul constrângerilor acelor legi. Acesta este în esență ceea ce Kant numeşte „principiul universal al dreptății" şi el este, desigur, mai mult sau mai puțin, primul principiu al dreptății al lui Rawls[11].

Din păcate, natura umană fiind aşa cum este, doar articularea legilor care coordonează activitățile şi stabilesc porția echitabilă de libertate pentru fiecare nu este de ajuns pentru a asigura respectarea lor. Mulți vor depăşi limitele şi vor viola libertatea celorlalți. De aceea, coerciția este necesară ca o „obstrucție a obstrucționării libertății" (MEJ (*Metaphysical Elements of Justice*), 35–36). Puterea coercitivă a statului trebuie să ofere mobiluri astfel încât, chiar şi fără conştiință, fiecare să aibă un temei clar şi suficient pentru a nu viola libertatea celorlalți (aşa cum este defmită de legile drepte). Scopul sistemului legal coercitiv nu este cel de a maximiza bunăstarea sau de a le da celor vicioşi moral ceea ce merită, ci mai degrabă de a crea condițiile în care fiecare are, atât cât este posibil, o şansă echitabilă de a-şi trăi viața ca agent rațional şi autonom.

---

9 Acesta este un punct crucial în firul argumentației kantiene pe care o sugerez. Este asemănător orientării procedurale a lui Rawls de a fixa mai întâi constrângerile morale pe structura de bază a societății şi abia apoi de a elabora principiile interacțiunii dintre indivizi. Ideea este de a lua principiul demnității, aşa cum a fost prezentat inițal, ca fiind inflexibil dar abstract, nefiind specificat modul său de aplicare. Exemplele din *Întemeiere* ilustrează aplicarea sa la relațiile interpersonale dintr-un presupuns cadru al unei societăți constituite care are o ordine juridică legitimă. *Principiile metafizice ale teoriei dreptului* ridică întrebări preliminare despre justificarea morală şi limitele oricărui sistem de legi publice, cu asumpția că relațiile de zi cu zi dintre indivizi trebuie să se conformeze tuturor cerințelor dreptății privitoare la acest cadru necesar. De aceea, sugestia pe care o examinăm este acea că principiul demnității se aplică mai întâi deciziilor cu privire la sistemul legilor publice de bază şi doar apoi deciziilor individuale care rămân nedeterminate de aceste legi. Deşi prioritatea implicită aici poate fi pusă la îndoială, ea nu este aceeaşi cu viziunea inconsistentă că principiul absolut al demnității se aplică independent legilor şi comportamentului individual şi că atunci când aceste aplicații intră în conflict ar trebui să facem excepții în sfera individuală.

10 Aici schițez o reconstrucție a perspectivei legislative kantiene, pe care o tratez mai pe larg în „The Kingdom of Ends", retipărit în acest volum. Viziunea este lărgită (şi puțin modificată) în „Kantian Constructivism in Ethics", de asemenea retipărit aici. Desigur, ideea de bază este asemănătoare cu ideea „poziției originare" din teoria dreptății a lui John Rawls, dar există şi diferențe importante.

11 Vezi MEJ 35 şi *A Theory of Justice* a lui John Rawls (Cambridge: Harvard University Press, 1971), chap. 1.

Desigur, reprezentanții statului nu pot fi prezenți de fiecare dată când o persoană începe să încalce libertatea altcuiva, contrar legilor drepte, aşa că este necesar un sistem de pedepse. Deşi aplicabil doar după ce o infracțiune a fost comisă, sistemul de pedepse poate servi pentru a „obstrucționa obstrucționarea libertății" prin amenințări credibile, care oferă mobiluri raționale, altele decât conştiința [morală], pentru ca fiecare să rămână înlăuntrul granițelor libertății care i-a fost în mod echitabil alocată. Amenințările trebuie să fie reale, aplicabile şi publice, astfel încât să fie credibile, şi ele trebuie aplicate aşa cum prescrie legea, urmărindu-se atât echitatea cât şi eficacitatea.

Totuşi, sistemul pedepselor trebuie să aibă nu doar un rol de descurajare rațională; el trebuie de asemenea să onoreze demnitatea fiecărui agent rațional. Asta înseamnă că delicvenții trebuie tratați cu respect, ca ființe umane, şi nu trebuie umiliți sau folosiți ca nişte animale. Înseamnă, de asemenea, că infractorul, ca orice alt cetățean, trebuie să fi beneficiat de o şansă echitabilă de a evita pedeapsa. Astfel, legile *ex post facto*, responsabilitatea automată (*strict liability*) şi pedepsele impredictibile trebuie evitate[12]; legea penală trebuie să fie publică, uşor de înțeles, aplicată uniform şi preocupată de „acțiuni externe" care pot fi dovedite, mai degrabă decât de calități morale interioare. La modul ideal, pedepsele ar trebui să fie doar atât de severe încât, în condițiile unei aplicări eficiente, persoanele raționale şi care-şi urmăresc interesul să poată vedea că fiecare delict e improbabil să fie profitabil şi cu toate acestea standardele de proporționalitate dintre pedeapsă şi infracțiune sunt respectate. Sistemul trebuie să poată fi justificat chiar şi în ochii criminalului în măsura în care acesta e dispus să privească problema cu demnitate din perspectiva unui agent rațional între alții.

Kant credea că sistemul care satisface cel mai bine aceste criterii se bazează pe *jus talionis* sau „ochi pentru ochi" ca regulă ce determină gradul şi tipul de pedeapsă care ar trebui ataşat fiecărei infracțiuni (MEJ 101). Astfel, execuția ar fi pedeapsa pentru crimă. Aşa cum am argumentat în altă parte, aceasta nu se întâmplă pentru că „natura interioară vicioasă" a ucigaşului ar merita pedeapsa cu moartea şi cu atât mai puțin pentru că ucigaşul şi-a pierdut dreptul de a mai fi considerat ca subiect juridic şi ca ființă umană. Şi nici nu cred că argumentul principal al lui Kant ar susține pretenția implauzibilă că, săvârşind o infracțiune cu o pedeapsă cunoscută, criminalul chiar şi-ar fi dorit propria pedeapsă. Justificarea rațională, implicită în trăsăturile centrale ale teoriei kantiene a dreptului, este aceea că pedeapsa capitală este o parte necesară a unui sistem echitabil, necesar pentru a asigura fiecărui cetățean, în măsura în care este posibil, şansa de a-şi trăi viața ca agent rațional şi autonom.

---

[12] „Legi retroactive" şi „responsabilitate automată", adică responsabilitatea pentru delicate în legătură cu care nu ai intenționat sau ştiut circumstanțele ori consecințele. De exemplu, responsabilitatea unui şef pentru faptele subalternilor sau responsabilitatea de a vinde țigări unui minor (n.trad.).

Putem pune la îndoială anumite asmuții, cum ar fi aceea, de exemplu, că doar pedeapsa cu moartea poate oferi contra-mobiluri (non-morale) adecvate în cazul crimelor şi că echitatea cere aplicarea inflexibilă a pedepsei. Dar haideți să le acceptăm deocamdată. Cum se potriveşte reconstrucția pe care am dat-o uciderii pe baze juridice (*judicial killing*) a ființelor umane cu principiul demnității? Acest principiu, aplicat sistemelor de legi juridice, presupune evident că infractorii trebuie tratați cu respect, că pedeapsa cu moartea ar trebui aplicată cu reținere şi că sistemele ar trebui să conțină alte trăsături menite să prevină infracțiunile care cer pedeapsa cu moartea. Principiul demnității implică de asemenea că pedeapsa cu moartea nu poate fi justificată prin argumentul că ar economisi bani, ar reduce teama, sau ar promova fericirea celor mai mulți oameni. Justificarea nu poate fi nici doar aceea că „vom salva mai mulți oameni decât ucidem" sau „oamenii pe care îi salvăm valorează mai mult decât aceia pe care îi omorâm".

Însă justificarea schițată mai sus nu a fost de felul acesta. Ea folosea principiul demnității pentru a stabili standardele unui sistem general de legi, ajungând la concluzia că un sistem juridic exprimă respectul pentru valoarea incomparabilă a fiecărui agent rațional căutând să asigure fiecăruia, în ciuda unor accidente particulare, o şansă pe deplin echitabilă de a trăi ca un agent rațional. Un sistem general de legi recunoaşte valoarea cetățenilor nu aşa cum e aceasta definită la un moment dat de trăsăturile lor de caracter, de rolul lor social, de reuşitele şi de comportamentul de până atunci, ci aşa cum sunt aceştia concepuți într-un mod mai abstract ca agenți raționali caracterizați de continuitate temporală şi capabili să aleagă orice număr de roluri şi de cursuri ale acțiunii. Atunci când se aplică pedeapsa justă, se poate argumenta că sistemul a asigurat, pe cât posibil, chiar şi criminalului, abstracție făcând de alegerile lui particulare, o viață întreagă în care dispune de maximul de libertate posibil într-un sistem imparțial de legi. Deşi criminalul nu doreşte (*wish*) ca instanțele judecătoreşti să aplice pedeapsa în cazul lui, sistemul respectă pe cât posibil ceea ce el voieşte (*will*) sau ar voi ca acest sistem juridic să facă dacă ar privi problema doar din perspectiva unui agent rațional, făcând abstracție de istoria sa particulară şi de circumstanțe. Dacă, aşa cum credea Kant, pedepsirea crimei cu pedeapsa capitală este o componentă necesară a acelui sistem, criminalii nu ar trebui să aibă nici o plângere legitimă că legea nu le-a respectat demnitatea umană.[13]

[13] Merită să subliniem aici încă o dată faptul că principiul demnității nu spune că *prelungirea vieții* unui agent rațional este valoarea care le surclasează în mod absolut pe toate celelalte, deşi atitudinea lui Kant din *Întemeiere,* de puternică împotrivire la adresa sinuciderii (combinată cu absența unor cazuri de ucidere justificată), sugerează cititorilor deseori acest lucru. Cea mai evidentă cale de a arăta că cineva prețuieşte un obiect fizic, să spunem o vază „inestimabilă", este de a arăta că el face tot ce-i stă în putință pentru a preveni distrugerea ei, (aproape) orice s-ar întâmpla. Dar „agenții raționali" nu sunt *lucruri* ca vazele şi, prin urmare, în cazul lor e mai complicat să spui ce anume înseamnă să-i prețuieşti pentru ceea ce sunt. Atribuirea valorii supreme agenților raționali în genere ne obligă nu doar să căutăm să-i conservăm, ci de asemenea să respectăm structurile cu care ei, ca agenți raționali, sunt de acord.

Această manieră de a gândi, în măsura în care e convingătoare, poate fi uşor extinsă pentru a justifica legi care autorizează poliția, în anumite cazuri extreme, să ucidă un terorist care amenință în mod iminent viața unor cetățeni care respectă legea. Potrivit asumpției mele inițiale, teroristul nostru, asemeni criminalului, este un agent competent rațional care în mod flagrant şi imoral încalcă granițele libertății pe care un sistem drept de legi încearcă să o asigure fiecăruia, inclusiv lui[14]. Autorizând poliția să folosească forța necesară, chiar şi forța letală, împotriva teroriştilor implicați direct în activități care amenință viețile celorlalți, sistemul serveşte pentru a „obstrucționa obstrucționarea libertății" fără a viola demnitatea cuiva. De fapt, acest argument pentru folosirea forței letale împotriva acțiunii teroriştilor pare mai puternic decât argumentul pentru pedepsirea crimelor cu pedeapsa capitală, deoarece în cel de-al doilea caz eforturile de prevenire au eşuat şi rămâne o problemă controversată dacă pedeapsa capitală este necesară ca descurajare.

IV. Demnitatea şi punerea în pericol a ostaticilor nevinovați

Până acum am luat în considerare doar modul în care principiul demnității ar putea fi reconciliat cu politicile care presupun luarea vieților teroriştilor înşişi, date fiind anumite asumpții tari despre cum sunt teroriştii. Această analiză sugerează că un kantian poate admite excepții legitime de la regula „Nu ucide ființe umane", chiar dacă rămâne cu o puternică înclinație pentru aplicarea acelei reguli în majoritatea cazurilor. Totuşi, apar întrebări mai spinoase atunci când luăm în considerare cazul cum să răspundem actelor teroriste care pun în pericol viețile unor persoane nevinovate. În această situație nu mai putem susține în fața persoanelor [nevinovate] ale căror vieți le punem în pericol că au încălcat cu bună ştiință granițele libertății alocate lor într-un sistem echitabil de legi. Mai mult, în cel puțin câteva din aceste cazuri, simțul comun ne spune că numărul contează, că (de exemplu) a risca viața unui ostatic pentru a salva câteva sute nu este un lucru nerezonabil.

Aici problemele sunt complexe. Mai multe variabile pot fi relevante. De exemplu, avem opțiunea de a negocia fără a pune în pericol pe cineva? Dacă nu, atunci morții vor rezulta oare din acțiunea noastră violentă asupra teroriştilor sau din acțiunea teroriştilor înşişi atunci când refuzăm să negociem cu ei sau când îi

[14] Desigur, aceste asumpții pot să nu fie satisfăcute în situațiile reale. Teroriştii pretind adesea motive „înalte" şi neagă caracterul drept al sistemului legal pe care îl atacă. Din cauza diferențelor culturale, deseori noi nu putem face supoziția că teroriştii au violat în cunoştință de cauză un cadru moral larg împărtăşit, iar în unele cazuri ei pot să nu satisfacă nici măcar condiția minimei raționalități. În măsura în care aceste asumpții se dovedesc false, tipul de justificare pe care l-am avut în vedere nu se aplică în nici un mod plauzibil.

atacăm? Persoanele pe care le punem în pericol sunt deja puse în pericol de către teroriști? Există vreo șansă de a salva persoanele pe care le punem în pericol? Cum estimăm șansele ca noi să ucidem ostaticii, ca teroriștii să ucidă ostaticii sau ca noi să salvăm ostaticii și teroriștii să ucidă alți oameni? Și cât de siguri suntem de aceste estimări? La câți supraviețuitori și la câți ostatici uciși ne așteptăm în cazul fiecărui scenariu? Cât de pure sunt intențiile noastre atunci când impunem acest risc? Există o politică recunoscută și acceptată în mod public cu privire la aceste situații?

Nu putem trece în revistă toate variantele, dar să începem cu unul din cazurile mai ușoare. Să presupunem că negocierile pentru a elibera ostaticii nu reprezintă o opțiune, așa că trebuie să atacăm sau să asistăm pasiv și să acceptăm consecințele. Să presupunem mai departe că este aproape sigur că toți ostaticii vor fi uciși dacă nu facem o încercare de a-i salva. Dacă încercăm să îi salvăm, există o șansă destul de bună să putem salva toți ostaticii, dar există de asemenea o șansă deloc neglijabilă să ucidem câțiva ostatici în cursul acestei tentative. Pentru simplitatea exemplului, să presupunem că pericolul la adresa atacatorilor și a altor oameni nevinovați este minim.

Cred că majoritatea oamenilor ar spune că ar trebui să facem încercarea de salvare a ostaticilor și că, dacă ucidem ostatici nevinovați în cursul tentativei, în ciuda precauțiilor noastre, noi tot am fi justificați să facem ceea ce a avut ca rezultat moartea lor. Până la urmă, ar putea spune ei, e o alegere între uciderea câtorva și uciderea tuturor. Așadar, se pare că în acest caz judecata intuitivă că numărul contează e valabilă. Deoarece sunt puse în pericol viețile unor persoane care nu amenință pe nimeni și respectă legea, kantianul nu poate justifica această judecată intuitivă prin același argument pe care l-am avut în vedere în cazul pedepsei capitale și al folosirii forței letale împotriva teroriștilor înșiși. Contrar simțului comun, kantianul trebuie să nu permită atacul sau, dacă nu, să găsească un nou argument.

Cazul e simplificat de faptul că am stipulat că ostaticii care ar putea fi uciși în cursul atacului ar fi uciși oricum de către teroriști dacă nu am ataca noi. Nu e nevoie să punem în pericol viața unei persoane pentru a salva altele. Trebuie doar să justificăm riscul uciderii de către noi a acelei persoane în efortul de a preveni uciderea aproape sigură a respectivei persoane aflată în mâinile altora.

Poate un kantian justifica vreodată această situație? Din nou, principiul demnității presupune o respingere a uciderii sau chiar a riscului de a ucide ființe umane și el implică faptul că trebuie să depunem toate eforturile pentru a nu fi nevoiți să ajungem în situații în care aceste acțiuni ar fi necesare. Dar, cum principiul demnității nu interzice în mod absolut uciderea ființelor umane, el nu poate interzice în mod absolut asumarea unui risc serios de a ucide ființe umane. Întrebarea este, putem risca să ucidem persoane nevinovate în tipul de situație pe care am avut-o în vedere?

Împrumutând o idee din argumentul pentru puterea coercitivă a statului şi pentru pedeapsa capitală, kantianul ar trebui să trateze problema nu din perspectiva cazului izolat, ci aşa cum ea apare din perspectiva politicilor şi legilor generale aplicabile tuturor în decursul timpului. Aici problema este următoarea: ce politici publice moralmente legitime ar putea adopta o comunitate pentru a autoriza răspunsuri oficiale la adresa terorismului? Ca şi mai înainte, punctul de vedere kantian potrivit pentru deliberarea asupra acestei chestiuni este cel al legislatorului raţional din „imperiul scopurilor".

Ataşamentul legislatorilor faţă de principiul demnităţii înseamnă că ei sunt serios preocupaţi de conservarea şanselor fiecărei persoane de a funcţiona ca un agent raţional autonom. Deci ei au un interes iniţial de a salva vieţi. Dar principiul demnităţii impune de asemenea constrângeri asupra modului în care ei pot face acest lucru în mod justificat. De exemplu, legislatorii nu pot doar să atribuie o cantitate de valoare fiecărei vieţi şi apoi să încerce să găsească politica ce maximizează valoarea totală. Mai mult, ei trebuie să găsească politici care pot fi justificate chiar şi în faţa celor care vor suferi din cauza lor (în măsura în care şi ei adoptă acelaşi punct de vedere legislativ). În plus, din moment ce demnitatea umană înseamnă mai mult decât simpla conservare a vieţii, legislatorii trebuie să aibă în vedere alte căi prin care politicile pot să afirme această valoare centrală. De exemplu, ei pot tinde să favorizeze politicile care exprimă pregnant şi încurajează respectul reciproc, opunându-se politicilor contrare, indiferent de efectul acestor politici asupra ratei de supravieţuire.

Consideraţiile despre demnitate, luate singure, sunt de multe ori insuficiente pentru a rezolva o problemă. Dar, în ciuda acestui fapt, poate exista o cale rezonabilă de a gândi problema din punct de vedere legislativ kantian. Fiecare legislator nu numai că preţuieşte demnitatea umană, dar are de asemenea un set de „scopuri private", pe care le poate urmări doar cât timp e în viaţă. (Las aici la o parte credinţele despre nemurire.) Preţuind fiecare persoană ca pe un scop, legislatorul (sugerează Kant) are de asemenea temeiuri să acorde o anumită greutate scopurilor altora. Din punctul de vedere al legislării, legislatorii trebuie să „facă abstracţie de conţinutul scopurilor private" şi astfel nu se pot ocupa în detaliu de cine şi ce vrea. Dar faptul că fiecare se preocupă în general de propria lui supravieţuire pare a rezulta din ideea că membrii au scopuri private (şi sunt conştienţi de lucrul acesta). Desigur, legislatorii se angajează să caute politici care promovează propria lor supravieţuire numai în condiţiile în care politica în cauză este în mod egal acceptabilă pentru ceilalţi. Dar şi ceilalţi au o preocupare similară pentru propria lor supravieţuire. Prin urmare, s-ar putea argumenta, toţi ar fi în favoarea oricărei politici care ar promite să prelungească supravieţuirea persoanelor reprezentative ca persoane raţionale autonome, în condiţiile în care alte lucruri ar rămâne neschimbate şi acea politică ar fi consistentă cu principiul demnităţii. Fiecare legislator ar favoriza o anume politică atunci când ar privi-o

din perspectiva proprie (concepută abstract) şi de asemenea atunci când ar revedea-o din perspectiva oricărei alte persoane.

Acum, o anumită politică – corespunzător limitată de restricţii – care ar permite unor agenţi autorizaţi să pună în pericol viaţa unui ostatic în încercarea de a salva acel ostatic şi pe alţii de la o moarte aproape sigură, ar fi văzută, făcându-se abstracţie de contingenţele particulare, ca îmbunătăţind şansele de supravieţuire în situaţia ameninţării teroriste pentru fiecare cetăţean care respectă legea. Dacă lucrurile stau astfel, politica ar fi întemeiată şi, se pare, nu ar fi în mod inerent contrară principiului demnităţii. Dacă, în plus, politica respectivă ar fi stabilită în cadrul unui proces politic legitim, dacă ar fi cunoscută tuturor şi dacă ar fi pusă în aplicare de indivizi autorizaţi, atunci (în lipsa altor obiecţii) se pare că principiul demnităţii ar permite punerea ei în practică, chiar şi cu riscarea serioasă a unor vieţi nevinovate.

Acest argument este prea schematic pentru a putea trasa o linie de demarcaţie precisă între cazurile care pot fi permise şi acelea care nu pot fi permise, dar măcar sugerează că un kantian nu este forţat să aleagă între a trata demnitatea ca pe o cantitate măsurabilă şi a condamna orice ucidere evitabilă a unor persoane nevinovate. Raţionamentul ne permite să luăm în calcul „şansele de supravieţuire” şi astfel (în mod indirect) numărul de vieţi în pericol, dar acest considerent intră în deliberare nu ca un principiu de bază („mai multe vieţi valorează mai mult decât mai puţine”), ci ca o informaţie pertinentă într-un stadiu ulterior al deliberării. „Încearcă să salvezi cât mai multe vieţi” poate deveni un principiu derivat foarte bine precizat pentru anumite circumstanţe specificate dar, dacă această maximă este restricţionată corespunzător, ea devine compatibilă cu principiul demnităţii. Şi, desigur, ar fi o nebunie curată să susţii că şansele de supravieţuire, diferite în cazul fiecărei politici, nu constituie în nici un fel un considerent moral relevant.[15]

O întrebare mai dificilă ia naştere atunci când persoanele puse în pericol în cursul tentativei noastre de a elibera ostaticii nu sunt ostatici deja supuşi riscului, ci alţii. Chiar dacă atacul va salva multe vieţi, el nu poate fi apărat spunând că dă o şansă mai mare de supravieţuire chiar persoanelor ameninţate de terorişti. După toate aparenţele, a ataca ar însemna a trata persoanele mai puţine la număr ca fiind pasibile de a fi schimbate cu alte persoane în număr mai mare, contrar principiului demnităţii.

---

[15] Din cauza atitudinii foarte tranşante în privinţa anumitor probleme (e.g., minciuna), dezbaterile contemporane îl etichetează deseori pe Kant pur şi simplu ca „absolutist”, tratând orice teorie care admite că „numărul conteză” ca fiind una „consecinţionistă”; dar această viziune induce în eroare. Contează cum, din ce motive şi în cadrul căror constrângeri o teorie permite ca numerele să conteze. O interpretare (sau extindere) a teoriei lui Kant, care admite că uneori trebuie – la un anumit nivel al deliberării – să ţinem seama de faptul dacă unul sau o mie de oameni vor fi ucişi, nu se „reduce” prin aceasta la consecinţionism.

Deşi cred că există temeiuri serioase pentru a nu sprijini o permisiune generală de a ataca în asemenea cazuri, linia kantină de gândire pe care am avut-o în vedere nu duce cu necesitate la o interzicere absolută. Susţinătorii ei ar putea permite atacul în anumite cazuri extreme, delimitate cu atenţie dar, desigur, nu pe motivul că „mai multe vieţi valorează mai mult decât mai puţine". Raţionamentul în favoarea atacului, ca şi mai înainte, ar trebui să fie acela că politica de atac în cazuri excepţionale de acest fel ar putea fi apărată din punctul de vedere al legislării în genere chiar şi în faţa celor care ajung să fie victime din cauza ei. Din acel punct de vedere, argumentul ar fi acela că politica respectivă, luând în seamă toate aspectele, sporeşte şansele de supravieţuire ale fiecărui cetăţean reprezentativ (care respectă legea), fără a încălca vreuna din constrângerile esenţiale pe care le impune perspectiva legislativă kantiană. Pentru a arăta aceasta am putea avea nevoie să stabilim că şansele fiecărui cetăţean de a ajunge în situaţia nefericită de a fi luat ostatic sunt în esenţă aceleaşi, indiferent de alegerea lui de a-şi asuma riscuri speciale. Ar trebui de asemenea să luăm în considerare probabilitatea ca această politică să submineze respectul pentru viaţă, să conducă la asumarea stupidă a riscurilor şi să constituie obiectul abuzurilor oficialilor insensibili şi „dornici de acţiune". Un sistem legal sau un cod moral care ar spune, fără atente precizări, că "Autorităţile îşi pot asuma riscul de a ucide o persoană oricând cred ele că pot salva astfel mai multe persoane", ar invita la abuzuri şi, probabil, ar duce la pierderea mai multor vieţi pe termen lung. Mai mult, conservarea vieţii umane nu este singura valoare aflată implicit în principiul demnităţii. Orice politică trebuie de asemenea să fie evaluată în legătură cu modul în care ea exprimă şi încurajează respectul reciproc, onorează angajamentele asumate anterior, susţine instituţiile drepte, etc.[16]

Totuşi, putem presupune că o politică mai bine circumscrisă de acest fel va da fiecărui cetăţean reprezentativ o şansă mai bună de a-şi trăi întreaga viaţă ca agent raţional decât ar face-o interdicţia absolută de a pune în pericol vieţi nevinovate în asemenea cazuri. Deşi miza s-ar putea să fie mai mare decât atât, argumentul în favoarea unei asemenea politici ar fi în principiu la fel cu argumentele în favoarea legilor de astăzi care permit poliţiştilor să depăşească limita de viteză atunci când sunt angajaţi în mod direct în urmărirea unor hoţi înarmaţi, deşi acest lucru impune un risc asupra conducătorilor auto care respectă legea. Dacă toate celelalte exigenţe ar fi satisfăcute, asemenea politici ar putea fi aprobate de toţi, dacă ar privi lucrurile dintr-un punct de vedere adecvat.

[16] Aceste constrângeri secundare pot fi importante. Argumentul meu nu este acela că orice politică ar fi acceptabilă dacă ar fi aprobată de legislatori raţionali imparţiali, preocupaţi exclusiv de supravieţuire. Preţuirea demnităţii umane presupune mai mult decât a-ţi păsa de prelungirea vieţii agenţilor raţionali. Ideea este că principiul demnităţii ne va permite şi chiar ne va încuraja să luăm în calcul probabilitatea ca politica în cauză să salveze cele mai multe vieţi, în afara cazului în care circumstanţele arată că o politică ce maximizează şansele de supravieţuire violează sau subminează o altă valoare implicită în demnitatea umană .

Pe această linie de gândire, calculul şanselor de supravieţuire ale fiecărei persoane reprezentative aflate sub incidenţa unor politici generale diferite ar fi o informaţie relevantă în justificarea de ansamblu, dar principiul fundamental privind răspunsul oficial la terorism va rămâne următorul: „Politicile publice trebuie să fie conforme principiilor acceptabile tuturor din punct de vedere legislativ abstract care, printre altele, priveşte fiecare persoană ca având o valoare incalculabilă". Un mod de a respecta demnitatea tuturor este de a autoriza poliţia să îi pună pe oameni în situaţii de mare risc numai atât cât permit politicile publice pe care ei înşişi, ca agenţi raţionali, le-ar aproba.

V. Sacrificarea intenţionată a unor persoane nevinovate

Scopul pe care l-am urmărit trecând în revistă această serie de cazuri a fost acela de a sugera un mod de a gândi (mai mult sau mai puţin) kantian care ar putea reconcilia principiul demnităţii şi opinia comună că în anumite circumstanţe este permis moral să ucizi terorişti şi să pui în pericol ostatici nevinovaţi. Scenariile pe care le-am trecut în revistă ridică probleme numai în legătură cu asumarea *riscului* de a ucide persoane nevinovate în mod *neintenţionat* atunci când încercăm să-i salvăm pe alţii. Oamenii raţionali pot să aibă păreri diferite cu privire la gradul de risc care e garantat, dar aproape oricine va fi de acord că merită să ne asumăm unele riscuri de acest fel. Din păcate, putem să ne imaginăm situaţii în care terorismul ne confruntă cu alegeri mai oribile decât acelea pe care le-am discutat şi despre aceste cazuri dezacordurile dintre filosofi vor fi şi mai mari. De exemplu, să presupunem că singurul mod de a preveni faptul ca un terorist să arunce în aer o clădire care adăposteşte mulţi ostatici este de a împuşca teroristul *printr-un* ostatic nevinovat luat ca scut. Sau, încă şi mai rău, să presupunem că am putea salva numeroşii ostatici aflaţi acolo numai ucigând deliberat o victimă nevinovată, la alegerea sa.

Aici moralitatea tradiţională trage linia, refuzând să autorizeze sacrificarea intenţionată a unei persoane nevinovate chiar şi pentru a-i salva pe alţii.[17] Kant însuşi va fi fost oripilat de gândul acesta şi e fără dubiu că mulţi consecinţionişti vor simţi la fel. Dar întrebarea este aici dacă *teoriile* în chestiune pot permite uciderea şi cum îşi pot ele justifica propriile concluzii.

---

[17] Pentru a fixa discuţia, să presupunem că victima în discuţie este fie incapabilă, fie nu vrea să se prezinte ca voluntar şi că respectă legea şi că e dintre aceia cu risc ridicat de a fi ucişi de către terorişti. De acum înainte mă voi concentra pe cazurile în care uciderea sacrificială în chestiune va fi *intenţionată*, nu doar o „consecinţă neintenţionată prevăzută". (A ucide o victimă aleasă pentru a împiedica teroristul să acţioneze este un exemplu clar; a-l împuşca pe terorist *printr-un* ostatic este un caz mai controversabil). De asemenea, îmi restrâng remarcile, ca şi mai înainte, la răspunsurile oficiale date terorismului (e.g. poliţia) şi presupunând că victimele sunt „nevinovate" într-un sens intuitiv, dar încă nedefinit. Desigur, într-o discuţie mai completă vor trebui luate în considerare şi alte variaţii.

Aceste cazuri extreme ridică în fața kantianului o provocare care e diferită de cea care a fost principala mea preocupare până acum. Neliniștea nu mai e acum că teoria kantiană nu poate permite *destul* din ceea ce persoanele raționale ar permite; neliniștea e că teoria, așa cum e construită aici, permite *prea mult* ca fiind moralmente tolerabil, autentic kantian sau semnificativ diferit de teoria consecinționistă.[18]

Acestea sunt preocupări importante, care merită o tratare mai completă decât cea pe care am dat-o aici.[19] Un răspuns bine elaborat ar cere o mai detaliată caracterizare a perspectivei legislative kantiene decât cea pe care am dat-o deja. Dar, chiar și fără aceasta, pare clar că legislatorii noștri kantieni au temeiuri puternice să refuze autorizarea uciderii intenționate a unor persoane nevinovate ca răspuns la actele teroriste. Cel mai evident e faptul că toate considerentele care-i fac pe legislatorii kantieni să aibă *rețineri* la a pune în pericol ostaticii nevinovați vor fi temeiuri încă și mai puternice pentru a nu autoriza *uciderea intenționată* de nevinovați. A legitima o asemenea ucidere ca politică publică ar fi o invitație periculoasă la abuz pentru oficialii corupți, închipuiți și superficiali. Această politică ar diminua probabil sentimentul securității și încrederii tuturor. Cei ce ocupă posturi cu autoritate nu ar putea spune niciodată cinstit nici măcar unei persoane iubite „nu te voi ucide sau nu te voi preda ucigașilor niciodată". Mai rău chiar, disponibilitatea oficială de a ucide persoane nevinovate ca răspuns la amenințările teroriste nu doar că va încuraja un asemenea șantaj, ci va întări totodată puterea teroriștilor. Lansând amenințări convingătoare că vor face un rău și mai mare, teroriștii pot manipula ușor autoritățile determinându-le să facă un rău mai mic. Astfel, cei fără de lege pot să folosească aplicarea legii ca ajutor în ducerea la îndeplinire a sarcinilor lor murdare.

Puțini vor nega că politica generală de a ucide oameni nevinovați pentru a-i bara pe teroriști va avea aceste consecințe rele, și multe altele; dar unii vor încerca să ridice o obiecție pusă adesea consecinționiștilor. Ei ar putea argumenta bunăoară că în unele situații extraordinare un sacrificiu singular, ținut secret, neautorizat, al unei persoane nevinovate ar putea salva vieți fără a mai ridica toate problemele legate de admiterea deschisă a unei politici de negocieri cu teroriștii. În acest caz, continuă obiecția, uciderea va fi tot moralmente greșită dar nu pentru temeiurile date mai sus.

Acest contraexemplu poate pune probleme anumitor genuri de consenciționism, dar el nu se aplică utilizării limitate a perspectivei legislative kantiene pe care am propus-o aici. Această idee a fost introdusă nu ca o procedură

[18] Aceste neliniști au fost des și bine exprimate la întâlnirile în care am prezentat acest articol, precum și de către un cititor anonim. Acestora le datorez nu doar mulțumiri ci, cu timpul, un răspuns mai complet.

[19] Așa cum mi-a reamintit Larry Becker, *orice* teorie care încearcă să rezolve aceste dileme va lăsa nefericite persoanele conștiincioase deoarece, în ciuda bunăvoinței noastre, unele lucruri de care oamenilor buni le pasă profund vor fi pierdute iar alegerile noastre influențează care anume vor fi acestea.

de decizie morală atotcuprinzătoare, ci ca un experiment mintal care să ghideze şi să constrângă tentativele de a justifica politicile publice cu privire la chestiuni cum ar fi crima şi terorismul, în cazul cărora a nu avea politici publice aplicabile prin forţă ar fi un dezastru. O asumpţie crucială de fundal a fost aceea că procedura justifică politici numai *în măsura în care sunt recunoscute deschis şi scrupulos administrate*. Dacă e să justificăm unele „excepţii" prin procedura legislativă, atunci ele trebuie justificate ca aspecte deschise ale unei politici publice generale şi nu ca deviaţii secrete şi singulare.

O etică de tip kantian trebuie de asemenea să ţină seama de următoarele. Principiul demnităţii cere ca noi să privim *întotdeauna* fiecare persoană ca având o valoare incomparabilă şi astfel nu doar ca pe un mijloc, fie el şi un mijloc folosit în vederea unor scopuri valoroase. Aceasta e o atitudine pe care e cazul să ne-o menţinem în viaţa de fiecare zi, dar e şi o constrângere impusă gândirii din punctul de vedere legislativ abstract amintit mai sus. Aşadar, pentru a justifica înfăptuirea unei ucideri deliberate, o persoană trebuie să fie capabilă să stea faţă în faţă cu victima şi să spună, sincer şi cinstit, „Am ales să te ucid (când puteam să nu aleg acest lucru); dar eu te privesc ca fiind mai mult decât *doar* un mijloc, de fapt te privesc ca pe o persoană care are o valoare incalculabilă"[20]. Ei bine, e greu de imaginat că o fiinţă umană poate să-şi menţină această atitudine în timp ce-l ucide deliberat pe celălalt, chiar dacă, aparent, Kant considera că un gâde public ar putea face asta şi mulţi cred că doctorii ce administrează eutanasia pot de asemenea face asta.[21] Pare încă şi mai puţin probabil ca fiinţele umane în general să poată autoriza, aproba şi aplica politici publice de sacrificare deliberată a unor persoane nevinovate în timp ce continuă să afirme cinstit un respect deplin pentru demnitatea umană. În calitate de legislatori kantieni, ei nu pot aproba nici o politică pe care să nu o poată aplica într-un mod consistent cu principiul demnităţii. Aşadar pare neplauzibil că ei ar putea accepta vreo politică ce presupune sacrificarea deliberată a persoanelor nevinovate chiar dacă au prezis că aceasta va salva mai multe vieţi. [...]

Traducere de *Vlad Puescu*

[20] A trata pe cineva ca mai mult decât „doar un mijloc" în sensul obişnuit nu e suficient pentru a arăta că îl privim ca pe un „scop" în sensul lui Kant. Putem, de exemplu, să privim o veche maşină dragă nouă ca mai mult decât „doar un mijloc" fără a-i atribui o „valoare incomparabilă şi necondiţionată".

[21] Această idee mi-a fost sugerată de A. Reath. Ideea interesantă este nu că e *logic imposibil* să atribui o valoare incalculabilă sau incomparabilă unei persoane în timp ce ucizi deliberat acea persoană. Poate că o comunitate de fiinţe supraumane, având un autocontrol complet şi o puritate totală a motivelor, ar putea să cadă de acord între ele asupra unei politici de sacrificare deliberată în condiţiile în care aceasta ar salva mai multe vieţi şi apoi ar aplica respectiva politică din pură devoţiune pentru datorie, neprivind niciodată aceasta ca pe un schimb al unei valori mai mici pentru una mai mare. Dar noi nu suntem făcuţi astfel. Aşadar, dată fiind natura umană, pare improbabil că noi am cădea de acord, sau chiar că am putea să cădem de acord, şi că am implementa politica „Ucide deliberat persoane nevinovate atunci când aceasta va salva mai multe vieţi" fără a ajunge să privim persoanele ca lucruri având o valoare care poate fi schimbată.

DESPRE UN PRETINS DREPT DE A MINȚI DIN IUBIRE DE OAMENI[1]

IMMANUEL KANT

(8: 425) În revista *Frankreich in Jahr 1797* (*Franța în 1787*) partea a VI-a, nr. I: articolul *Despre reacțiile politice* de Benjamin Constant conține următorul fragment (p. 123):

> Principiul moral 'a spune adevărul este o datorie' ar conduce, dacă ar fi luat în mod necondiționat și izolat, la imposibilitatea oricărei societăți. Dovada acestui lucru o avem în consecințele nemijlocite pe care un filosof german le trage din acest principiu, mergând până la a susține că minciuna față de un ucigaș care ne-ar întreba dacă prietenul nostru urmărit de el nu se ascunde cumva în casa noastră ar fi un delict*.

Filosoful francez respinge acest principiu în felul următor (p. 124): 'A spune adevărul este o datorie. Conceptul de datorie este inseparabil de conceptul de drept. O datorie este ceea ce, de partea unei ființe, corespunde drepturilor alteia. Acolo unde nu există drepturi, nu există datorii. A spune adevărul este așadar o datorie, însă numai față de acela care are un drept la adevăr. Dar nici un om nu are dreptul la un adevăr care aduce prejudicii altora'.

Proton pseudos[2] se găsește aici în propoziția: *'A spune adevărul este o datorie, însă numai față de acela care are un drept la adevăr'*.

---

[1] Traducerea se face după *Kants Werke*, *Akademie-Textausgabe*, Band VIII, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968 (am inclus în text paginația ediției Academiei). Am tradus *Menschenliebe* cu "iubire de oameni" și nu cu modernizatul "filantropie" (*Philantropie*), chiar dacă autorul le folosește ca sinonime: e.g. ".... Menschenliebe (Philantropie) ..." (MM, 6: 450). Termenii apropiați *Wohltun* și *Wohltätigkeit* pot fi redați cu "binefacere" (a face din fericirea altora propriul tău scop), iar *Wohlwollen* cu "bunăvoință" (satisfacerea prin fericirea altora).

* **I. D. Michaelis din Göttingen a susținut această opinie curioasă mai devreme încă decât Kant. Însuși autorul scrierii menționate mi-a spus că în acest loc este vorba de Kant". (K. F. Cramer). Mărturisesc prin aceasta că am susținut undeva un asemenea lucru, dar nu-mi mai amintesc acum unde.**

[2] Eroarea originară. (N. trad.)

(8: 426) Trebuie remarcat mai întâi că expresia 'a avea un drept la adevăr' este lipsită de sens. Ar trebui spus mai degrabă că omul are un drept la propria sa *sinceritate* (*Wahrhaftigkeit*) (*veracitas*)[3], adică are un drept la adevărul subiectiv în propria sa persoană. Fiindcă a avea în mod obiectiv un drept la un adevăr ar însemna nici mai mult nici mai puțin decât a spune că, la fel ca în disputa cu privire la ce e al meu și ce e al tău[4], faptul dacă o propoziție dată este adevărată sau falsă depinde în întregime de *voința* cuiva, ceea ce ar da naștere unei logici ciudate.

Acum, *prima întrebare* este dacă omul are *îndrituirea* (dreptul)[5] să fie nesincer în cazurile în care nu poate evita un răspuns prin 'da' sau 'nu'. *A doua întrebare* este dacă, pentru a preveni o fărădelege care îl amenință pe el sau pe altcineva, omul nu este ținut chiar să fie nesincer într-o anumită depoziție pe care e constrâns să o facă printr-o coerciție injustă (*ungerecht*)[6].

Sinceritatea în depozițiile care nu pot fi evitate este o datorie formală a omului față de alții*, oricât de mare ar fi neajunsul provocat lui sau altora de aceasta; și chiar dacă, atunci când fac o depoziție falsă, nu fac o

---

[3] Am tradus *Wahrhaftigkeit* cu "sinceritate" pentru că "veracitate" sau "veridicitate" nu ni s-a părut o redare firească și nici aplicabilă persoanelor. "Minciuna" (*mendacium*) e opusul "sincerității" (*veracitas*) (aceasta din urmă e exprimarea intenționată, cu deplină conștiință, a ceea ce crezi în sinea ta). Sinceritatea în declarații sau depoziții e "cinstea" (*Erlickeit*); sinceritatea în promisiuni e "loialitate" (*Redlichkeit*); într-un sens cu totul general, sinceritatea e numită "onestitate" (*Aufrichtigkeit*) (MM, 6: 430). (N. trad.)

[4] Vezi discuția despre "ce este al meu sau al tău în genere" în MM, 6: 245. "Acel ceva este *al meu de drept* (*meum iuris*) de care sunt astfel legat încât utilizarea sa de către altul mi-ar aduce un prejudiciu. Condiția subiectivă a oricărei utilizări posibile e *posesia*. ... Oricine vrea să afirme că are un lucru ca fiind al său trebuie să fie în posesia unui obiect, căci altfel el nu poate fi vătămat de utilizarea de către altul a acelui lucru fără consimțământul său. ... Pot exista doar trei obiecte externe ale capacității mele de alegere: 1) un *lucru* (corporal) extern mie; 2) *capacitatea de alegere* a altuia de a realiza o faptă specifică (*praestatio*); 3) *statutul* altuia în raport cu mine" (MM, 6: 427). (N. trad.)

[5] "Acea acțiune este *permisă* (*licitum*) care nu e contrară obligației; și această libertate, care nu e limitată de nici un imperativ care să i se opună (de nici o interdicție ori poruncă – n. trad.), e numită *îndrituire* (*facultas moralis*). Din aceasta reiese clar și ce se înțelege prin *interzis* (*illicitum*)". "Oricărei datorii îi corespunde *un* drept în sensul unei *îndrituiri* de a face ceva (*facultas moralis generatim*); dar nu e adevărat că fiecărei datorii a cuiva îi corespund *drepturi* ale celuilalt de a o constrânge (*facultas iuridica*)" (MM, 6: 222; 383). Deci "prima întrebare" a lui Kant este dacă omului îi este *permis* să fie nesincer (dacă minciuna este permisă, cel puțin în anumite circumstanțe speciale). (N. trad.)

[6] "*Datoria* e acea acțiune pe care cineva e *ținut* să o facă" (MM, 6: 222). Deci "a doua întrebare" a lui Kant este dacă poate exista o *datorie* de a minți, cel puțin în anumite circumstanțe speciale. (N. trad.)

* **Nu aș vrea să întăresc aici principiul până la a spune: 'Lipsa de sinceritate este o lezare a datoriei față de sine'. Căci aceasta ține de etică, aici fiind însă vorba de o datorie juridică. – Doctrina virtuții are în vedere, în această încălcare, doar *lipsa oricărei demnități* (*Nichtswürdigkeit*), pe care mincinosul și-o reproșează sieși.** ["Prin minciună o ființă umană disprețuiește și, oarecum, distruge demnitatea sa ca ființă umană" (MM, 6: 429) (N. trad.)].

nedreptate (*Unrecht*) celui care mă constrânge în mod injust să fac depoziția[7], totuși, printr-o asemenea falsificare, care de aceea se poate numi și minciună (deși nu în sensul juriștilor)[8], eu fac o nedreptate părții celei mai esențiale a datoriei *în genere*,[9] adică fac, atât cât depinde de mine, ca depozițiile (declarațiile) în genere să nu mai fie crezute și, prin urmare, și ca toate drepturile întemeiate pe contract să nu mai însemne nimic și să-și piardă forța, iar aceasta este o nedreptate făcută umanității în genere[10].

Așadar minciuna, definită doar ca o declarație intenționat neadevărată făcută altui om, nu are nevoie de adaosul, pe care insistă juriștii în definiția lor, anume că ea trebuie să aducă prejudicii altuia (*mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius*[11]). Căci ea întotdeauna aduce prejudicii altuia, chiar dacă nu altui om, ci umanității în genere, și aceasta în măsura în care face inutilizabil izvorul dreptului[12].

---

[7] Adică, mințindu-l pe ucigaș, nu-i *violez dreptul* la propria mea sinceritate (nu-i fac o nedreptate), căci nu e adevărat că datoriei mele de a fi sincer îi corespunde un drept al său de a mă constrânge (injust) să fiu sincer (cf. MM, 6: 383). Așadar, de fapt, făcând depoziția falsă în fața sa, eu nu îl "mint" *în sens juridic*. În practica juridică din secolele XVI-XVIII exista interdicția generală a minciunii și echivocării sub jurământ, dar se recunoșteau și excepții atunci când cel ce punea întrebările nu avea autoritatea să o facă sau direcția întrebărilor îi depășea autoritatea. (N. trad.)

[8] Această depoziție falsă e o minciună numai în sens *moral*, care nu ține seama de faptul dacă i-am făcut sau nu ucigașului o nedreptate (dacă prin aceasta i-am violat sau nu un drept) (N. trad.)

[9] Datoria *în genere* ("morală") e de două tipuri: juridică (a dreptului) și etică. Cea etică e fundamentală: "Toate datoriile presupun conceptul unei *contrângeri* printr-o lege. Datoriile *etice* presupun o constrângere pentru care e posibilă numai o legislare internă, pe când datoriile *dreptului* presupun o constrângere pentru care e de asemenea posibilă o legislare externă. Prin urmare, ambele presupun constrângerea, fie că e vorba de auto-constrângere ori de constrângere de către altul. Deoarece capacitatea morală de a te auto-constrânge poate fi numită virtute, acțiunea care ia naștere dintr-o asemenea dispoziție (respect al legii) poate fi numită acțiune virtuoasă (etică), chiar dacă legea exprimă o datorie a dreptului; căci doctrina virtuții e cea care ne poruncește să tratăm ca sfânt dreptul ființelor umane" (MM, 6: 394). (N. trad.)

[10] În limbajul lui Kant există o familie de cuvinte legate de termenul central "drept" (*jus*), cuvinte care trebuie distinse și care ridică nu puține probleme de traducere. Se poate întreba care e "dreptul" unei comunități (*was Rechtens sei, quit sid iuris*), i.e. care sunt legile juridice pozitive ale unei comunități și ce spun ele. Ceea ce e conform legilor juridice externe se numește "just" (*gerecht, iustum*), ceea ce nu, "injust" (*ungerecht, iniustum*). Într-un sens mai general, incluzându-l și pe cel moral, o faptă care e conformă datoriei sau e contrară ei se numește "dreaptă" sau "nedreaptă" (*rectum aut minus rectum, recht/unrecht*) - în sens juridic sau etic, într-un cuvânt, « moral ». (MM, 6: 224; 229). (N. trad.)

[11] Minciuna este o nespunere a adevărului făcută în prejudiciul altuia. (N. trad.)

[12] "În doctrina dreptului, nespunerea intenționată a adevărului e numită *minciună* numai dacă violează dreptul altuia; dar în etică, unde din absența prejudiciului nu e dedusă nici o îndrituire, e de la sine înțeles că nici un neadevăr intenționat în exprimarea propriilor gânduri [nu poate să nu fie numit minciună] (MM, 6: 429). "Minciuna (în sensul etic al cuvântului), nespunerea intenționată a adevărului în genere, nu e nevoie să *aducă prejudicii* altuia pentru a fi repudiată; căci în acest caz ar fi o violare a drepturilor altuia. Ea poate fi făcută doar din neseriozitate sau chiar din generozitate; cel ce o spune poate intenționa chiar atingerea unui scop bun prin ea. Dar acest mod de a atinge scopul este, doar prin forma sa, un delict al omului față de propria sa persoană și un fapt nedemn, care-l compromite în proprii săi ochi" (MM, 6: 430). (N. trad.)

Totuşi, o asemenea minciună generoasă (*gutmütig*) *poate* şi ea deveni, întâmplător (*casus*), pasibilă de pedeapsă conform legilor civile; dar ceea ce reuşeşte să nu fie pasibil de pedeapsă doar printr-o întâmplare, (**8: 427**) poate fi condamnat ca nedrept şi după legi externe[13]. Adică, dacă *printr-o minciună* tocmai l-ai împiedicat de la faptă pe un individ cu intenţii criminale, atunci eşti responsabil din punct de vedere legal de toate urmările care pot decurge de aici. Dacă însă te-ai ţinut strict de adevăr, justiţia publică nu-ţi poate aduce nici o atingere, oricare ar fi consecinţa neprevăzută[14]. Este totuşi posibil ca, după ce i-ai răspuns cinstit cu 'da' ucigaşului la întrebarea dacă cel urmărit de el este în casă, acesta din urmă să fi părăsit neobservat locul şi să fi scăpat ucigaşului, aşa încât fapta nu s-ar produce; dar dacă ai minţit şi ai spus că nu este în casă, iar el chiar a părăsit locuinţa (deşi fără ca tu să o ştii), astfel încât ucigaşul îl întâlneşte când pleacă şi îşi comite crima, atunci poţi fi învinuit pe drept ca autor al morţii acestuia. Căci dacă ai fi spus adevărul, atât cât îl ştiai, ucigaşul ar fi fost poate prins pe când cotrobăia prin casa duşmanului său de vecinii veniţi în grabă şi fapta ar fi fost astfel împiedicată. Deci acela care *minte*, oricât de generos, trebuie să răspundă pentru consecinţele minciunii chiar şi în faţa tribunalului civil şi să plătească pentru ele, indiferent cât de imprevizibile ar fi fost, căci sinceritatea este o datorie care trebuie considerată ca fundamentul tuturor datoriilor întemeiate pe contract, a cărei lege devine nesigură şi inutilă atunci când se acceptă fie şi cea mai mică excepţie de la ea[15].

---

[13] După legi juridice, nu etice. "Legile obligatorii pentru care poate exista o legislare externă se numesc legi *externe* (*leges externae*) în general". *Legile pozitive* sunt cel mai bun exemplu, dar şi legile *naturale* ar putea fi incluse aici (MM. 6: 224). (N. trad.)

[14] Acesta e un principiu juridic. Dacă cineva face *mai mult*, în sensul datoriei, decât poate fi constrâns de lege să facă, ceea ce face el e *meritoriu* (*meritum*); dacă face exact ceea ce cere legea, atunci face ceea ce *era dator să facă* (*debitum*); dacă face mai puţin decât cere legea, atunci e *culpabil* (*demeritum*). Efectul juridic a ceea ce e culpabil e *pedeapsa* (*poena*); efectul juridic a ceea ce e meritoriu e *recompensa* (*praemium*); acţiunea ce se ţine strict de ceea ce suntem datori să facem nu are nici un efect juridic. Rezultatele bune sau rele ale unei acţiuni pe care suntem datori s-o facem (ca şi rezultatele omiterii unei acţiuni meritorii) nu pot fi imputate unui subiect (*modus imputationes tollens*, prin suprimarea imputării). Numai încălcarea legii e imputabilă juridic (MM, 6: 227-228). (N. trad.)

[15] Aşadar, a *permite* "minciuna generoasă" în situaţia dată (pe temeiul că ea poate salva *întâmplător* viaţa prietenului din casă) reprezintă o "excepţie" *inacceptabilă* de la datoria sincerităţii atâta vreme cât nu actul de a minţi (din iubire de oameni) este aici cauza salvării vieţii prietenului, ci întâmplarea, prietenul putând la fel de bine să fie ucis întâmplător şi dacă am minţit (caz în care, deşi nu am intenţionat această consecinţă nefastă, sunt totuşi culpabil de crimă; deci "minciuna generoasă" a favorizat o crimă); doar respectarea absolută şi *fără excepţii* a legii atrage, din principii juridice, suprimarea imputării oricăror consecinţe neintenţionate ale faptei. Deci "minciuna generoasă" *nu e permisă*: omul nu are "îndrituirea (dreptul) să fie nesincer", fie şi din iubire de semenii săi. S-ar mai putea spune că şi dacă, prin absurd, minciuna generoasă ar fi permisă, ea nu ar putea fi permisă ca "excepţie" *morală*, deoarece o acţiune "permisă" e, pentru Kant, "*indiferentă* din punct de vedere moral". (N. trad.)

Să fii *sincer* (cinstit) în toate declarațiile este așadar o poruncă sfântă a rațiunii ce prescrie în mod necondiționat și nu este restricționată de nici un avantaj[16].

Profundă și deopotrivă corectă este aici observația domnului Constant cu privire la denigrarea acelor principii care sunt atât de stricte încât se pierd, chipurile, în idei irealizabile și care, de aceea, ar trebui repudiate: 'De fiecare dată (spune el la p. 123 jos) când un principiu dovedit ca adevărat pare inaplicabil, aceasta se datorează faptului că nu cunoaștem *principiul intermediar* care conține mijloacele de aplicare'. El găsește în doctrina *egalității* prima verigă a liantului social: 'Și anume că nici un om nu poate fi obligat decât prin acele legi la a căror făurire a contribuit. Într-o societate foarte restrânsă acest principiu poate fi aplicat în mod nemijlocit (**8: 428**) și nu are nevoie de un principiu intermediar pentru a deveni ceva obișnuit. Însă într-o societate numeroasă trebuie să mai adăugăm un principiu celui deja amintit aici. Acest principiu intermediar este acela că indivizii pot contribui la făurirea legilor lor fie personal, fie prin reprezentanți. Cine ar vrea să aplice primul principiu la o societate numeroasă, fără a-l folosi pe cel intermediar pentru aceasta, va ruina negreșit acea societate. Dar această circumstanță, care ar arăta doar ignoranța sau nepriceperea legiuitorului, nu va infirma principiul însuși'. El conchide (p. 125) astfel: 'Un principiu recunoscut ca adevărat nu trebuie așadar niciodată abandonat, oricât de vădit ar fi pericolul pe care-l conține'. (Și cu toate acestea destoinicul bărbat a abandonat el însuși principiul necondiționat al sincerității din cauza pericolului pe care l-ar reprezenta pentru societate, deoarece nu a putut descoperi un principiu intermediar, care să servească la prevenirea acestui pericol, fiind adevărat că, în acest caz, nici nu poate fi introdus vreunul.)

Dacă vrem să păstrăm numele persoanelor așa cum ne-am referit la ele până acum, atunci 'filosoful francez' a confundat acțiunea prin care cineva *aduce prejudicii* (*nocet*) altuia spunând un adevăr a cărui mărturisire nu o poate evita, cu acțiunea prin care îi face o *nedreptate* altuia (*Unrecht*) (*laedit*)[17]. A fost doar o *întâmplare* (*casus*), nu o *faptă* liberă (în sens juridic)[18], aceea că sinceritatea

---

[16] ... ce ar putea rezulta de pe urma încălcării ei (N. trad.)

[17] Cu alte cuvinte, acțiunea de a fi sincer cu ucigașul aduce (în mod întâmplător) *prejudicii* prietenului din casă (uciderea lui); a face o *nedreptate* prietenului din casă înseamnă a presupune că acesta are un drept de a-mi pretinde să mint în avantajul lui (spre a-i salva viața), iar eu violez acest drept ; violând acest drept (făcând o nedreptate altuia), eu îmi încalc o pretinsă datorie, corespunzătoare lui, anume aceea de a minți din iubire de semeni. Dar o asemenea datorie ar fi « contrară oricărei legalități », căci chiar dacă, respectând-o (mințind ucigașul), nu i-aș face o nedreptate prietenului, aș face totuși o « nedreptate » mult mai mare, în sensul că aș leza chiar principiul dreptului și aș submina întreaga instituție a dreptului. "Nu nedreptăți pe nimeni (*neminem laede*)" – e un principiu al dreptului (MM, 6: 236). (N. trad.)

[18] "O acțiune e numită *faptă* în măsura în care ea se află sub legi obligatorii și deci în măsura în care subiectul, făcând-o, e privit în termenii libertății sale de alegere. Printr-o asemenea acțiune agentul e privit ca *autor* al efectelor ei și acestea, împreună cu acțiunea însăși, îi pot fi *imputate*" (MM, 6: 223) (N.trad.)

depoziției a adus prejudicii locatarului casei. Iar din dreptul cuiva de a pretinde altuia să mintă în avantajul său ar urma o pretenție contrară oricărei legalități. Totuşi, orice om are nu doar un drept, ci şi cea mai strictă datorie de a fi sincer în depozițiile pe care nu le poate evita, fie că acestea îi dăunează lui însuşi sau altuia. Aşadar, prin spunerea adevărului nu *el* prejudiciază, strict vorbind, pe cel care suferă de pe urma acesteia, ci prejudiciul e *cauzat* de întâmplare. Căci, în acest caz, el nu este deloc liber de a alege deoarece sinceritatea (atunci când trebuie să vorbească) este datorie necondiționată. 'Filosoful german' nu va accepta astfel ca principiu al său propoziția (p. 124) 'A spune adevărul este o datorie, însă numai față de acela care are *un drept la adevăr*', mai întâi din cauza formulării neclare a acesteia, adevărul nefiind o posesie asupra căreia unora li se poate garanta dreptul, în timp ce altora li se refuză; **(8: 429)** şi apoi mai ales pentru că datoria sincerității (singura chestiune aflată în discuție aici) nu face nici o deosebire între persoanele față de care avem această datorie şi acelea față de care ne putem sustrage ei, ea fiind o *datorie necondiționată*, valabilă în toate relațiile.

Acum, pentru a ajunge de la o *metafizică* a dreptului (care face abstracție de toate condițiile luate din experiență) la un principiu al *politicii* (care aplică aceste principii la cazuri luate din experiență) şi, prin mijlocirea acestuia, la soluționarea unei sarcini a politicii în conformitate cu principiul universal al dreptului, filosoful va da (1) o *axiomă*, adică o propoziție apodictic certă, care rezultă nemijlocit din definiția dreptului extern (acord al *libertății* fiecăruia cu libertatea tuturor după o lege universală), (2) un *postulat* (al legii externe publice, ca voință unificată a tuturor după principiul *egalității*, fără de care n-ar exista libertate a nici unuia) şi (3) o *problemă*: cum trebuie procedat ca într-o societate, oricât de numeroasă, să se mențină totuşi armonie după principiile libertății şi egalității (şi anume printr-un sistem reprezentativ); acesta va fi apoi un principiu al *politicii*, a cărei organizare şi punere în ordine va conține decrete care, scoase din cunoaşterea empirică a oamenilor, vizează numai mecanismul administrării dreptului şi felul în care acesta trebuie adaptat scopului său. Dreptul nu trebuie niciodată să se conformeze politicii, politica trebuie însă întotdeauna să se conformeze dreptului.

Autorul scrie: 'Un principiu de bază (*Grundsatz*) recunoscut ca adevărat (la care eu adaug: recunoscut *a priori*, prin urmare în mod apodictic) nu trebuie abandonat niciodată, oricât de vădit ar fi pericolul pe care-l conține'. Aici trebuie însă înțeles nu pericolul de a *aduce prejudicii* (*schaden*) (contingent), ci pe acela de *a face o nedreptate* (*Unrecht*) în genere[19], aşa cum s-ar întâmpla dacă aş

[19] Putem, aşadar, accepta *abandonarea* datoriei *absolute* a sincerității (ce conține pericolul sacrificării vieții prietenului prin informarea sinceră a ucigaşului), admițând o "datorie condiționată" de a minți din iubire de semeni? Nu, căci datoria condiționată de a minți din iubire de oameni nu salvează *necesarmente* viața prietenului. Mai mult, ea "face o nedreptate *în genere*" (chiar dacă nu face o nedreptate ucigaşului) în sensul că minciuna încalcă "principiul dreptului" cu

transforma datoria sincerității, care este absolut necondiționată și constituie condiția legală supremă în depoziții, într-una condiționată și subordonată altor considerații căci, cu toate că printr-o anumită minciună nu fac, de fapt, o nedreptate nimănui, lezez totuși principiul dreptului[20] cu privire la toate depozițiile necesare ce nu pot fi evitate *în genere* (fac o nedreptate *formaliter*, deși nu *materialiter*), ceea ce este cu mult mai rău decât a comite o injustiție (*eine Ungerechtgkeit*) față de unul sau altul, o asemenea faptă nepresupunând întotdeauna în subiect un principiu de a face acest lucru.

(8: 430) Acela care nu se indignează în fața întrebării puse de un altul dacă va fi sau nu sincer într-o depoziție pe care tocmai trebuie să o facă, întrebare care exprimă suspiciunea că ar fi un mincinos, cerând în schimb permisiunea de a reflecta mai întâi asupra excepțiilor posibile, este deja un mincinos (*in potentia*), căci el arată că nu recunoaște sinceritatea ca datorie în sine, ci își rezervă excepții de la o regulă care potrivit naturii ei nu admite excepții, deoarece prin aceasta s-ar contrazice direct.

Toate principiile practice de bază ale dreptului (*rechtlich-praktische Grundsätze*) trebuie să conțină adevăr strict, iar așa-numitele principii intermediare pot conține doar determinarea mai concretă a aplicării primelor la diverse cazuri (după reguli ale politicii), însă niciodată excepții de la acestea, căci excepțiile ar distruge tocmai universalitatea datorită căreia poartă numele de principii de bază.

Traducere și note de *Andrei Apostol* și *Valentin Mureșan*

---

privire la sinceritatea depozițiilor în genere ca o condiție a coexistenței libere a indivizilor; și încalcă chiar formula umanității, fiind "o nedreptate făcută umanității în genere". Prin urmare, minciuna (fie ea și generoasă) *nu poate fi o datorie morală* (juridică sau etică). (N. trad.)

[20] Principiul universal al dreptului (*Allgemeines Prinzip des Rechts*): "Orice acțiune e *dreaptă* dacă ea poate coexista cu libertatea fiecăruia în acord cu o lege universală" (MM, 6: 230). Dreptul e condiția, valabilă independent de orice experiență, pentru ca mai multe persoane să poată coexista liber. El asigură fiecărei persoane o libertate de acțiune compatibilă cu *libertatea* de acțiune a tuturor celorlalți. Oricine aduce atingere libertății mele de acțiune astfel definite îmi produce o nedreptate (*Unrecht*) deoarece opoziția lui nu poate coexista cu libertatea mea în acord cu o lege universală. Prin urmare, conform acestui principiu, noi trebuie să acționăm exterior astfel încât folosirea liberă a voinței noastre să poată coexista cu libertatea tuturor celorlalți urmând o lege universală. (N. trad.)

LEGILE MORALE *A PRIORI* ŞI EXCEPŢIILE LOR APARENTE

VALENTIN MUREŞAN

Aşa-zisul "rigorism" al eticii kantiene a fost pe cât de celebru, pe atât de contestat. Prin acest termen comentatorii lui Kant au înţeles lucruri diferite, pe care ar fi bine să le precizăm pentru a putea vedea, apoi, dacă obiecţiile lor sunt justificate sau nu. Mircea Flonta distinge trei asemenea sensuri: (i) un cult al datoriei dictate de raţiune, chiar cu preţul sacrificării fericirii; (ii) ideea că a acţiona moral înseamnă a acţiona împotriva plăcerilor; şi (iii) ideea că datoriile morale sunt absolute, în sensul că nu admit nici o excepţie.[1] În acest studiu mă voi referi numai la cel de-al treilea sens, care e şi cel mai notoriu.

Dispute există şi în legătură cu *sursele* rigorismului kantian. Teza lui Mircea Flonta, de exemplu, este că acesta nu decurge logic din înseşi bazele teoriei morale a lui Kant, ci este mai degrabă rezultatul unei inconsecvenţe teoretice, apărute spre sfârşitul vieţii şi cauzată de o serie de factori extra-teoretici: de pildă, de "utopismul" lui Kant (i.e. de relativa ignorare de către acesta a lumii morale reale şi a eticii empirice), de educaţia sa religioasă protestantă, de scăderea încrederii sale în forţa raţiunii morale comune, apărută odată cu înaintarea în vârstă. Unii au vorbit despre "dogmatismul" şi chiar despre "totalitarismul" eticii kantiene, deduse din pretenţia acesteia de a oferi legi morale categorice, care interzic sau obligă în mod *absolut* înfăptuirea anumitor acţiuni, fără a admite *nici o excepţie*, fără a ţine cont de, şi fără a încerca să se adapteze la circumstanţele particulare în care ele sunt

---

Sunt îndatorat profesorului Mircea Flonta pentru criticile şi sugestiile făcute pe marginea manuscrisului acestui studiu. Trimiterile se fac la *Întemeierea metafizicii moravurilor* prin G. plus indicarea numărului capitolului şi a numărului paragrafului; la *Critica raţiunii pure* (Editura IRI, 1998), prin CRP şi numărul paginii; la lucrările traduse de Mary Gregor în I. Kant, *Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1999 prin PP, *mm*, pagina – pentru lucrarea *The Metaphysics of Morals*; prin PP, *sr*, pagina – pentru *On A Supposed Right to Lie from Philantropy*. Prescurtarea LE este pentru I. Kant, *Lectures on Ethics*, Cambridge University Press, 1997 (trad. P. Heath). Prescurtarea A. este pentru E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Flammarion, Paris, 1993 (trad. A. Renaud), iar prescurtarea R stă pentru lucrarea I. Kant, *Religia în limitele raţiunii pure*, Humanitas, 2004 (trad. R. G. Pârvu). Articolul reprezintă o versiune prescurtată a unor studii publicate anterior.

[1] M. Flonta, *Kant în lumea lui şi în cea de azi*, Polirom, Iaşi, 2005, pp. 150–179.

aplicate. Acest excesiv "cult al datoriei" i-a făcut pe mulți comentatori să acuze incapacitatea acestei teorii de a da seama de varietatea recunoscută a culturilor şi moravurilor, precum şi o anume obtuzitate din care ar rezulta, de pildă, că este justificată moral respectarea absolută a datoriei de a nu minți chiar şi cu prețul sacrificării vieții unui prieten lăsat astfel pradă ucigaşului. Aceste critici mi se par nejustificate şi voi arăta în continuare de ce. Consider că, într-adevăr, etica lui Kant este una rigoristă, dar nu sunt convins că avem de-a face aici cu un rigorism *obtuz* care să justifice o crimă de dragul respectării datoriei de a nu-l minți pe răufăcătorul aflat în căutarea victimei sale. Rigorismul eticii lui Kant nu e nici un semn de exces puritan şi nici un ornament al biografiei sale, ci consecința necesară a specificului *epistemologiei* subiacente teoriei sale morale.

Epistemologia aprioristă subiacentă teoriei etice kantiene era similară celei prin care profesorul de la Königsberg a încercat să explice posibilitatea fizicii matematice newtoniene. Ea presupunea două planuri de analiză interrelate, planul eticii "pure" şi planul eticii "aplicate" sau empirice. Tema rigorismului e proprie primului plan şi e legată de presupunerea existenței unor "legi morale" care sunt "strict universale", adică "necesare", şi deci *a priori*. Şi aceasta pentru că o lege morală care se aplică în mod "strict universal" e una care, prin definiție, nu poate avea excepții.[2] Am putea stabili de aceea o corespondență între tipologia legilor naturii din filosofia sa speculativă şi tipologia legilor şi regulilor morale. Bunăoară, există un prim nivel, complet *a priori*, format din legile "naturii *în genere*" (principiile filosofiei transcendentale care stabilesc condițiile de posibilitate ale cunoaşterii în genere şi, în particular, ale cunoaşterii lumii fizice, cum ar fi principiul general al cauzalității ca principiu total a priori al intelectului pur) şi din principiile fizicii newtoniene (principiul inerției, al forței, al acțiunii şi

[2] Kant distinge "universalitatea strictă", care e *a priori* şi e totuna cu necesitatea, de "universalitatea empirică", inductivă, specifică generalizărilor din experiență ale chimiei şi "regulilor practice" ale moralei sociale. "Experiența nu dă niciodată judecăților ei universalitate adevărată sau strictă, ci numai una presupusă şi relativă (prin inducție), astfel încât propriu-zis trebuie să se spună: pe cât am observat până acum, nu se găseşte nici o excepție la cutare şi cutare regulă. Dacă deci o judecată e gândită cu universalitate strictă, adică astfel încât absolut nici o excepție nu e îngăduită ca posibilă, atunci ea nu e dedusă din experiență, ci e valabilă absolut *a priori*" (CRP, B 4). Lucrurile stau în mod analog şi în domeniul moral: "Oricine trebuie să recunoască faptul că, pentru ca o lege să fie morală, adică să constituie temeiul unei obligații, ea trebuie să poarte cu sine necesitate absolută [universalitate strictă, *a priori* – V.M.]; că porunca "Să nu minți" nu este valabilă doar pentru oameni, ca şi cum alte ființe raționale n-ar trebui s-o urmeze; şi la fel se întâmplă cu toate celelalte legi morale propriu-zise; că, prin urmare, temeiul obligației nu trebuie căutat în natura omului sau în circumstanțele lumii în care el e plasat, ci exclusiv *a priori* în conceptele rațiunii pure şi că orice alt precept care se întemeiază doar pe principiile experienței [adică inductiv – V.M.] – chiar şi un precept într-un anume sens universal [universalitatea empirică – V.M.] – în măsura în care se sprijină oricât de puțin pe temeiuri empirice, poate doar în ce priveşte un singur motiv, se poate numi ce-i drept *regulă practică*, dar niciodată *lege morală*" (G. Pref. 7).

reacțiunii) ca principii ale naturii corporale în genere "demonstrate a priori" în lucrarea *Principiile metafizice ale științei naturii*. Lor le corespund în teoria etică principiile *a priori* ale voinței tuturor ființelor raționale finite în genere (i.e. unicul principiu suprem al moralității sau Formula Autonomiei). La al doilea nivel se situează legile cauzale particulare ale fizicii matematice – cum e legea gravitației – care au un caracter mixt, "*relativ* a priori", ele fiind corelații necesare ale fenomenelor dar presupunând și un minimum de informație empirică pentru a fi deduse din principiile a priori. Acestui nivel îi corespund în etică "datoriile *a priori*" ale "ființei umane în genere", legile morale necesare și universale (căci a priori) deduse din principiu în *Metafizica moravurilor*; acestea sunt considerate *a priori*, dar au în realitate același caracter mixt. În fine, legilor empirice propriu-zise ale fizicii newtoniene le corespund "datoriile speciale" ale *anumitor* ființe umane, datorii ce reprezintă "aplicații ale principiilor pure la cazuri ale experienței". Pe lângă acestea, mai pot exista în etica empirică (antropologie) și multe generalizări pur inductive, care nu sunt "corolare" ale unor legi morale propriu-zise, iar acestea se vor situa *în afara* sistemului unei etici bazate pe principii pure, la fel cum "uniformitățile stabilite pe baza unor observații repetate" ale chimiei (o simplă "artă practică") rămân în afara "științei" propriu-zise[3].

Criticii au derivat din rigorismul lui Kant, bazat pe ideea de universalitate strictă, imposibilitatea acestuia de a mai recunoaște ceea ce toți ceilalți constatau cu prisosință, anume variabilitatea și relativitatea codurilor morale reale, faptul că există reguli morale locale, diferite de la o comunitate umană la alta sau de la o epocă istorică la alta, faptul că omenirea nu e efectiv guvernată de aceleași legi morale necesare și universale. Unii autori postmoderni, de pildă, ce identifică epoca modernă cu o "eră a datoriei absolute", cred că "necesitatea de a recunoaște ca morale doar acele reguli care trec testul unor principii universale, extratemporale și extrateritoriale, a însemnat, în primul rând și în cea mai mare măsură, negarea pretențiilor colective, temporale și locale, de a emite judecăți morale cu autoritate. ... Postulatul universalității subminează astfel prerogativele morale ale comunităților, transformate acum în unități administrative ale statului-națiune omogen. ... Pentru apărătorii eului "localizat" ... ambițiile universaliste și practicile de universalizare sunt desigur o nelegiuire, mijloace de oprimare, un act de violență comis asupra libertății umane".[4] E ca și cum caracterul strict universal al legii (matematice a) inerției ar putea fi imputat ca o "nelegiuire" și ca un mijloc de "oprimare" a omenirii de către natura "totalitară" sau de către un Dumnezeu nu mai puțin sever.

---

[3] Pentru legile naturii, vezi M. Flonta, *Știința naturii și legile științei*, în A. Boboc, N. I. Mariș (ed), *Studii de istorie a filosofiei universale*, Editura Academiei Române, 2004, pp. 100–101. Vezi și I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Humanitas, București, 2007, cu un comentariu de V. Mureșan.

[4] Z. Bauman, *Etica postmodernă*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, pp. 45–47.

Semnificația reală a rigorismului kantian e însă departe de aceea sugerată de postmoderni. Ar fi absurd să credem că I. Kant nu a știut că spartanii aveau moravuri în bună măsură diferite de ale noastre, așa cum eschimoșii au cutume morale diferite de ale europenilor; că datoriile specifice moralei familiei sunt *diferite* de datoriile profesiei medicale ori de cele ce caracterizează „caracterul unui popor", etc. Discuția asupra acestei diversități ține însă de zona *empirică* a eticii kantiene. Universalismul absolutist în sens strict e o caracteristică a eticii sale *pure*. Ceea ce vrea într-adevăr să spună Kant e că nu putem accepta că ***trebuie*** să existe sisteme de datorii morale *diferite* și *la fel de justificate* pentru două popoare diferite; de pildă, că ar fi la fel de justificat moral să nu ucizi ființe umane și să ucizi copiii cu deficiențe fizice la naștere; că poligamia e imorală în Europa dar că, în alte contexte culturale, ea trebuie acceptată ca morală. Însă Kant nu a negat niciodată în mod naiv că asemenea sisteme diverse de datorii ***există***. Prin teoria sa etică, profesorul de la Königsberg nu a negat variabilitatea *de facto* a moravurilor, atât de evidentă pentru orice istoric ori antropolog, ci, dimpotrivă, a ilustrat-o și a comentat-o mai cu seamă în cursurile sale de la Universitate. Dar nici nu a acceptat relativismul moral ca o teorie valabilă.

Patru sunt tezele pe care le voi susține în continuare: (1) Existența unor "legi morale" *strict universale* și *necesare*, cu caracter *a priori*, susținută de teoria lui Kant, nu implică o uniformitate a moravurilor lumii sub opresiunea "totalitară" a unui "trebuie" unic. Universalismul absolutist al lui Kant e compatibil cu existența unor "datorii speciale" (valabile numai pentru anumite comunități umane), ca și cu existența unei multitudini de "reguli practice" empirice, bune sau rele, obținute prin generalizarea unor experiențe sociale locale. Lumea morală reală apărea tot atât de policromă în ochii lui Kant precum apare în ochii susținătorilor actuali ai eticii "post-datoriei". (2) E adevărat că, prin definiție, "legile morale" strict universale și *a priori* nu pot avea excepții, așa cum legea inerției nu poate avea excepții în spațiul pur al geometriei unde e formulată. Ele pot fi încălcate de oameni, dar încălcarea lor nu reprezintă propriu-zis o "excepție", ci un fenomen firesc ce are loc în mod continuu, din cauza diferenței de planuri: planul perfect al rațiunii practice pure (o adevărată "geometrie morală"), respectiv planul imperfect al vieții morale reale. Dar deși continuu încălcate în acest sens slab, legile morale pure nu își pierd, din această cauză, valabilitatea lor ca judecăți sintetice *a priori*. (3) Există două sensuri plauzibile ale expresiei "excepție de la legea morală", dar Kant are dreptate să susțină că ambele sunt imposibile. "Rigorismul" său e de aceea perfect justificat în limitele epistemologiei sale morale de tip apriorist. (4) Totuși, Kant admite că există unele cazuri *excepționale*, care *par* simțului moral comun excepții de la lege, și crează mecanisme de internalizare a lor, ceea ce conferă *flexibilitate* teoriei sale rigoriste, o flexibilitate neîndeajuns apreciată de critici.

1. Absolutismul lui Kant şi variabilitatea codurilor morale

Aşa cum rezultă din Prefaţa la *Întemeierea metafizicii moravurilor* şi din multe alte scrieri, Kant şi-a conceput proiectul moral pe două dimensiuni, *etica pură* şi *etica aplicată* – chiar dacă ultima nu a mai ajuns să beneficieze de elaborarea pe care ar fi meritat-o. Şi acest lucru nu e de mirare atâta vreme cât el gândea conceptul de teorie morală ca pe un cuplu format din nucleul *a priori* al teoriei (Legea morală supremă plus datoriile pure ale fiinţelor umane *în genere* derivate în *Metafizica moravurilor* din Legea morală supremă)[5], respectiv aplicaţiile empirice intenţionate ale nucleului ("datoriile speciale" ale unor clase particulare de oameni, "regulile practice" obţinute prin generalizare empirică etc.). Prin "datorii speciale" se înţelege "aplicaţiile principiilor pure la cazuri ale experienţei" (PP, *mm*, 468); ele sunt universale pe domeniul lor, fiind "corolare" ale principiilor *a priori*, deşi sunt desigur mai *specifice*, mai puţin generale: de pildă, datoria de a nu minţi se referă la orice fiinţă umană *în genere*, pe când datoria medicului de a nu-şi minţi pacienţii se referă numai la medici şi pacienţi. Cea de-a doua datorie morală este universală pe domeniul medicilor şi pacienţilor lor, deşi e mai specifică decât prima.

Kant a fost neîndoielnic conştient de varietatea şi relativitatea moravurilor omeneşti empirice, de faptul că datoria de a nu ucide oameni e privită în anumite comunităţi locale ca un viciu şi nu ca o virtute morală, fiind încălcată zilnic chiar şi în jurul nostru. Dar el respingea ferm posibilitatea de a ridica această relativitate la rang de virtute teoretică fără a arunca moralitatea în anarhie, căci în acest caz ar trebui să admitem că totul este moral. Mai degrabă, presupunea el, trebuie să existe un ghid raţional al vieţii morale, un criteriu obiectiv al moralităţii, iar abaterile realităţii de la această normă ideală ar putea fi tratate ca fireşti anomalii empirice. Atitudinea lui Kant era următoarea: legile morale universale arată ceea ce *trebuie* să facă omul, nu descriu ceea ce *face* el; din acest punct de vedere, chiar dacă am trăi într-o lume ce oferă numai contraexemple la datoria de a nu ucide, valabilitatea acestei datorii *a priori* nu ar fi infirmată. Dar existenţa acestei legi *a priori* nu impune nici o uniformitate *de facto* a obiceiurilor. Obiceiul de a omorî ritualic fiinţe umane – considerat un gest moralmente nobil în unele comunităţi arhaice – arată pentru Kant numai cât de departe de *idealul moral* sunt acele comunităţi; el e de asemenea o dovadă în plus că legile şi principiile etice ale metafizicii moravurilor nu pot fi obţinute inductiv din aceste realităţi morale contradictorii (căci rezultatul ar fi un haos normativ), ci numai în mod *a priori*, forma lor pur raţională fiind singurul ghid pentru *corectarea* comportamentului

[5] Prin Legea morală supremă înţeleg principiul suprem al moralităţii, adică aşa-zisa "Formulă a autonomiei"; prin datoriile *a priori* din *Metafizica moravurilor* înţeleg cele 14 datorii pure deduse de Kant din principiul moralităţii, cum ar fi: Să nu te sinucizi, Să nu minţi, Să nu duci o viaţă perversă, etc. Ambele sunt plasate de Kant la nivelul eticii sale *pure*.

real. Teoria lui Kant nu şi-a propus să descrie varietatea obiceiurilor morale existente, dar nici să o ignore. Ea pleacă de la această varietate, ține seama de faptul larg recunoscut că există şi obiceiuri *imorale*, că moravurile nu au stagnat, ci au *progresat* din timpul spartanilor şi până în epoca luminării – şi că toate acestea ar trebui explicate. Bunăoară, *de ce* un obicei este moral şi altul imoral? *De ce* susținem că am progresat moral atunci când blamăm obiceiul spartanilor de a-şi arunca nou născuții handicapați în prăpastie? *De ce* "regula practică" a uciderii ritualice nu poate fi acceptată etic (juridic) de contemporani şi se cere ca acolo unde ea există să fie *corectată*? Iată cum se exprima Kant însuşi în fața auditoriului din Königsberg la unul din cursurile sale: "Legea morală ... conține norma perfecțiunii morale. Dar norma trebuie să fie exactă şi riguroasă, ... ea nu ține cont dacă o ființă umană o poate respecta sau nu în practică" (LE, 301). Studiul acestei norme ideale revine "eticii pure".

Etica *pură*, aşadar, poate pretinde existența unor legi *necesare şi strict universale* numai în măsura în care ea e „absolut independentă de orice experiență" (CRP, B 3); tocmai de aceea ea poate „conține numai legile morale *necesare* ale unei voințe bune *în genere*", adică una în cazul căreia se face total abstracție de condițiile *contingente* ale existenței umane reale. Dimpotrivă, etica *aplicată* „priveşte aceste legi sub influența sentimentelor, înclinațiilor şi pasiunilor cărora le sunt supuse mai mult sau mai puțin ființele umane" (CRP, A 55). Etica pură (metafizica moravurilor)[6] e un sistem de cunoştințe *a priori* extrase numai din concepte raționale pure şi ne spune cum *trebuie* să se comporte „ființele umane în genere". Etica aplicată introduce ingredientele empirice şi circumstanțiale legate de om ca ființă psiho-socială şi ne spune cum se aplică „principiile morale universale" la „*natura* particulară a ființelor umane", care sunt condițiile empirice, subiective sau obiective, care împiedică sau ajută la înfăptuirea legilor metafizicii moravurilor (PP, *mm*, 217). Fundamental în această discuție mi se pare următorul lucru: aşa cum legile fizicii pure *nu* sunt privite de Kant ca legi ale unor clase de fenomene naturale *aşa cum le observăm*, ci ca legi ale unei naturi abstracte, formale, ale aşa-numitei „naturi (corporale) *în genere*", ele fiind numai temeiul *a priori*, cadrul matematic şi metafizic de bază al legilor empirice ale fizicii newtoniene, tot astfel legile eticii pure nu sunt privite ca legi ale comunității mondiale, aşa cum le cunoaştem din observația istorică ori antropologică, ci ca legi ale unor ființe raționale finite *în genere* (de pe Pământ sau de pe alte planete) sau ale unei *naturi umane abstracte*, pur conceptuale, doar posibile, dar nu reale, sau, cum spune Kant, ale „ființei umane *în genere*". "Ființa umană *în genere*" este un construct al rațiunii practice aşa cum geometria este un construct al rațiunii

---

[6] Prezentată de Kant în lucrările *Întemeierea metafizicii moravurilor*, *Critica rațiunii practice* şi *Metafizica moravurilor*.

speculative pentru uzul fizicii newtoniene. Legile morale sunt doar temeiul *a priori* al datoriilor locale şi al regulilor morale empirice.

Pe scurt, legile morale necesare şi universale (ale metafizicii moravurilor) nu descriu o situaţie socio-istorică de fapt, o lume aflată în plin elan al modernităţii sub povara aceloraşi, inflexibile, "datorii universale", ci ne spun cum *trebuie* să acţioneze (chiar dacă *nu* acţionează) orice fiinţă umană – anume aşa cum ar acţiona *dacă ar fi* o fiinţă morală perfectă („sfântă"). Kant repetă cu insistenţă că *nu* vom găsi asemenea legi necesare şi strict universale în nici o experienţă. Ele formează numai o infrastructură conceptuală pură (un fel de "geometrie morală") ce ajută la explicarea regulilor practice variabile ce pot fi observate în viaţa socială. Aceste legi pure, necesare şi strict universale, sunt de două feluri: (i) legile morale necesare şi universale valabile pentru *orice fiinţă raţională finită în genere*, umană sau nu (de pe alte planete), care sunt *total* independente de cunoaşterea constituţiei naturii umane (anume: Formula legii universale, Formula scopului în sine, Formula autonomiei – într-un cuvânt, Principiul suprem al moralităţii sau Legea morală de bază)[7]; respectiv (ii) legile necesare şi universale valabile pentru *orice fiinţă umană în genere* („datoriile reale" deduse în *Metafizica moravurilor*), care presupun o minimă informaţie despre natura reală a fiinţelor umane dar sunt considerate, totuşi, „derivate din raţiune" cu ajutorul FLN şi FU, adică *a priori* (PP, mm, 217; 468-9).

Dacă aplicăm legile pure, valabile pentru fiinţele umane *în genere*, la „constituţia *particulară* a naturii umane" vom obţine „datoriile speciale"; acestea sunt obiectul de studiu al diferitelor domenii ale câmpului eticii *aplicate* (antropologia, educaţia, religia, istoria). Şi în cazul acestora am putea vorbi de două tipuri de datorii speciale: unele valabile pentru fiinţele umane în *totalitatea* lor („umanitatea") şi altele valabile doar pentru *anumite grupuri* specifice ale speciei umane (particularizate după sex, vârstă, statut social, stare de sănătate, religie, etnie etc.). O clasificare exhaustivă a acestora din urmă e imposibilă, atâta vreme cât nimeni nu va putea epuiza varietatea infinită a circumstanţelor naturale şi sociale în care acţionează omul. Dar o eventuală morală a genului feminin, de pildă, nu va presupune în nici un caz căutarea unor „reguli universale" valabile pentru omenire în genere, ci numai a unor legi universale (categorice) valabile pentru femei şi, eventual, a unor reguli empirice obţinute prin inducţie, care să permită o judecare cât mai adecvată a conduitei femeilor[8]. În orice caz, este clar că I. Kant nu a negat existenţa unor datorii speciale, valabile numai pentru anumite subgrupuri de oameni şi nu pentru om *în genere* (PP. *mm*, 469).

---

[7] Vezi, pentru aceste concepte, V. Mureşan, *Teoria-cadru a criticii raţiunii practice şi formulele imperativului moral*, în A. Boboc, N. I. Mariş (ed.), *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XII, Editura Academiei Române, 2004.

[8] Apud, R. Louden, *Kant's Impure Ethics*, p. 15. Totuşi, regulile empirice pot avea o universalitate limitată (Pref. 7).

Comentând la cursurile sale manualul lui Baumgarten, el l-a criticat pentru că nu a dat o enumerare adecvată acestor datorii speciale: „Autorul (Baumgarten) nu a nimerit deloc o bună ordonare; el ar fi putut diviza aceste datorii în raport de diferențele de statut social, de sex și de vârstă. Deosebirea de sex nu e atât de minoră precum cred poate unii. Mobilurile sexului masculin sunt foarte diferite de mobilurile sexului feminin. Cu privire la diferențele de sex se poate verifica în *Antropologie*, din care pot fi scoase apoi datoriile respective" (LE, 466).

Prin urmare, contrar interpretării obtuze a universalismului kantian, dată de autorii postmoderni, Kant a negat existența în *realitatea* socială a unor legi morale strict universale, de fier! Ele există numai în spațiul rațional al "geometriei morale", acela al scopurilor în sine, al voințelor pure neafectate de înclinații. Aplicarea în viața umană reală a legilor morale *a priori* e întotdeauna aproximativă și supusă revizuirii judecăților noastre succesive. Kant nu neagă, ci confirmă, existența în realitatea socială a unor reguli empirice *variabile* de la popor la popor (consacrând, bunăoară, ample discuții „caracterului diverselor popoare"), de la rasă la rasă, de la o micro-comunitate umană la alta, etc. Omul poate să subziste foarte bine, spune el, chiar și cu moravuri primitive precum cele ale „locuitorilor insulelor mării de sud", în ciuda faptului că teoria sa ne spune că el nu *trebuie* să facă acest lucru (G. II, 37). Căci dacă îl privim ca specie, omul (omenirea) are un destin spre care progresează în mod inevitabil: să se cultive, să se civilizeze și să se „moralizeze" (*A*. 324). Iar țelul final al moralizării este „imperiul (*Reich*) lui Dumnezeu pe pământ; acesta este destinul ultim al ființei umane" (*Reflexionen,* 1396). Acesta e destinul omenirii *în totalitatea ei* și el poate fi realizat doar „prin instaurarea și răspândirea unei societăți în acord cu, și în vederea, legilor virtuții – o societate pe care rațiunea o impune ca sarcină și ca datorie întregii specii umane" (*R*. 94). Acesta e însă numai un *ideal* spre care specia umană înaintează asimptotic, iar unele popoare, cele înapoiate, poate că nici nu vor avea vreodată șansa să-l viseze: pentru că, de pildă, „negrii pot fi disciplinați și cultivați, dar niciodată cu adevărat civilizați", crede Kant, iar femeile sunt prin natura lor „incapabile de principii"[9]. Legile pure necesare și universale dau formă tocmai acestui *ideal.* Așa-numitul „universalism" al lui Kant nu înseamnă că acesta era convins, împotriva evidenței, de necesitatea existenței unei *stări reale* a omenirii în care toate legile morale din *Metafizica moravurilor* să fie *de facto* actualizate, eventual prin forța brutală a statului. Teoria sa nu e, sub acest aspect, descriptivă, ci *normativă*, ea sugerând acele schimbări în legile și instituțiile sociale care ar putea face ca toți oamenii de pe planeta Pământ să se civilizeze și să progreseze, aspirând spre statutul de membri ai „comunității morale". Teoria sa este o teorie despre o „universalitate morală *graduală*" (Louden), despre un *model ideal* ce ar putea fi

[9] Apud R. Louden, *Kant's Impure Ethics*,p. 105.

folosit de specia umană pentru a se orienta cu mai multă siguranță spre împlinirea destinului ei colectiv. Dincolo de aceasta, însă, variabilitatea şi relativitatea moravurilor diferitelor comunități umane subzistă ca o indiscutabilă *stare de fapt*, semn al eternei imperfecțiuni a omului.

2. Încălcările legilor morale nu sunt "excepții" propriu-zise şi nici nu le infirmă

Aşa cum am văzut, legile morale propriu-zise conțin norme ideale ale perfecțiunii morale care îşi mențin valabilitatea chiar dacă nici un om nu le respectă în viața practică şi chiar dacă unele comunități adoptă prerogative morale care le contrazic. Cu alte cuvinte, nucleul *a priori* al teoriei – având în centru principiul suprem al moralității, însoțit de datoriile *pure* ale "ființei umane *în genere*" deduse cu ajutorul lui în *Metafizica moravurilor* – rămâne *imun* la încălcări tocmai pentru că e *a priori*. Alternativa (empirist-inductivistă) ar însemna relativismul absolut, adică pulverizarea eticii, incertitudinea şi ambiguitatea morale absolute, pe care le descoperă astăzi cu atâta fascinație moraliştii post-moderni[10]. Spre deosebire de aceştia – un fel de "ziarişti transcendentali" încântați de a fi descoperit primii era "post-datoriei" – Kant ştia bine ce vorbeşte. El avea temeiuri raționale pentru teza sa şi nu se baza pe simple "impresii".

Temeiurile epistemologice ale teoriei etice a lui Kant sunt foarte asemănătoare acelora pentru care structuralismul meta-teoretic contemporan, ce reconstruieşte epistemologic, între altele, fizica lui Newton, susține posibilitatea "imunizării" acestei teorii în fața contraexemplelor observaționale care abundă. Exemplară pentru începuturile acestei discuții a fost disputa teoretică dintre K. Popper şi T. Kuhn. Ori de câte ori un om de ştiință se confruntă cu o anomalie observațională, de exemplu descoperă un sistem fizic pe care teoria ar trebui să îl explice, dar nu îl poate totuşi explica, el poate reacționa în două feluri: să respingă teoria (pe baza lui *Modus Tollens*), sau să nu o respingă (din rațiuni mai complexe decât cele logice). Dacă ar fi un logicist extremist (cum nu a fost, totuşi, Popper), atunci ar trebui să *abandoneze* teoria ca fiind "falsificată" de fapte. Dar putem uşor observa că toate rezultatele experiențelor uzuale de laborator *infirmă* continuu legile "pure" ale lui Newton pentru că ele nu sunt decât într-o măsură *aproximativă* concordante cu rezultatele teoretice, calculate matematic. Teza lui Kuhn este că acest punct de vedere logic nu ține cont de practica ştiințifică reală în care fenomenul de respingere descris aici nu se observă: căci dacă ar fi aşa, atunci *toate* teoriile fizice ar trebui să fie infirmate

---

[10] Z. Bauman, *Etica postmodernă*, Editura Amarcord, Timişoara, 2000, p. 22.

în orice moment, deoarece toate au avut și au contraexemple. Aceasta ar însemna că am trăit, de la Aristotel încoace, în *iluzia* colectivă că am avea teorii care explică lumea naturală, când, de fapt, nu aveam nimic. Locvacele moralist post-modern într-o asemenea iluzie (naivă) se complace. Trebuie așadar să acceptăm că în practica efectivă a științei, cercetătorii se bazează de obicei (în perioadele "normale") pe proceduri de "imunizare" a teoriei la contraexemple pentru a evita respingerea oricărei teorii științifice la cel mai mic eșec de aplicare. Din fericire, aceste proceduri există și ele sunt practicate de oamenii de știință, ceea ce asigură o relativă stabilitate teoriilor (paradigmelor) științifice în ciuda conflictului lor cu experiențele recalcitrante. Iată numai trei dintre ele: (1) De regulă, "nucleul" unei teorii ("legea fundamentală") e "extins" cu diferite "legi speciale" valabile numai pentru anumite domenii particulare; atunci când apar "experiențe recalcitrante" la nivelul acestor extinderi, putem gândi că anomalia se datorează nu nucleului structural, ci caracterului nereușit al "extinderii" – motiv pentru care legea specială e sacrificată, menținând însă nucleul structural; (2) Dacă o anume aplicație intenționată se dovedește recalcitrantă, vom respinge nu teoria, ci experiența recalcitrantă (respingem nu teoria, ci *faptele* sau le *reinterpretăm sensul*). De exemplu, "odată ce printre experți s-a răspândit convingerea că speranța lui Newton în explicarea fenomenelor optice cu ajutorul conceptelor mecanicii clasice a particulelor nu poate fi satisfăcută, ei nu au declarat teoria lui Newton ca falsificată, ci, dimpotrivă, au conchis că lumina nu constă din particule"[11]. (3) Am putea reacționa și menținând atât teoria cât și aplicațiile, dar spunând că ele nu sunt aplicațiile *acestei* teorii. Prin urmare, procedura de imunizare presupune în genere că "nucleul" teoriei rămâne constant, pe când legile speciale, unele constrângeri speciale interne teoriei și chiar mulțimea aplicațiilor intenționate pot fi modificate[12].

Îl văd pe Immanuel Kant gândind în termeni foarte asemănători și acest lucru nu e de mirare date fiind presupozițiile structuraliste ale construcției sale teoretice[13]. Teza sa conform căreia "Legea morală" (adică esența nucleului *a priori* al teoriei sale etice, i.e. *Formula autonomiei*) "conține norma perfecțiunii morale" care "nu ține cont" de experiențele recalcitrante, mi se pare că sugerează prezența implicită a unor proceduri de *imunizare* a teoriei etice pure în fața încălcărilor uzuale ale Legii și chiar în fața unor eventuale "excepții". Căci omenirea e într-adevăr variată, moravurile diferă de la o epocă la alta și de la o regiune geografică la alta, abătându-se mai mult sau mai puțin de la norma perfecțiunii morale; vedem apoi, în fiecare zi, încălcări ale datoriilor morale recunoscute,

---

[11] W. Stegmüller, *Dinamica teoriilor și înțelegerea logică*, în I. Pârvu (ed), *Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, p. 432.
[12] W. Stegmüller, *The Structure and Dynamics of Theories*, Springer-Verlag, 1976, p. 119.
[13] Pentru această interpretare vezi I. Pârvu, *Posibilitatea experienței*, Editura Politeia, 2004.

încălcări care au devenit în unele medii aproape un obicei. Toate acestea nu îl fac însă pe Kant să abandoneze principiul suprem al moralității sau "datoriile *în genere*" aparținând eticii *pure*. Dacă există în lume nenumărate fapte care contrazic datoriile pure ale rațiunii practice, cu atât mai rău pentru fapte. Nefalsificabilitatea empirică a nucleului de legi fundamentale ale metafizicii moravurilor se datorează faptului că ele sunt propoziții sintetice *a priori* care nu pot fi validate sau infirmate prin experiență. Dacă cineva ar putea "deriva" din aceste legi fundamentale ale teoriei morale, prin "restricții" adecvate (și o infuzie treptată de date *empirice*), o serie de "datorii speciale" (pentru ființele raționale de sex feminin, pentru șomeri, pentru tahitieni, pentru doctori etc.) și va constata ulterior că unele dintre aceste extinderi ale nucelului *a priori* sunt infirmate de fapte (i.e. sunt în conflict cu cele mai solide precepte ale "rațiunii morale comune")[14], aceasta nu va însemna că el trebuie să abandoneze teoria, căci el poate presupune că respectivele "extinderi" ale nucleului au fost greșit făcute: "lumea nu ar pierde nimic dacă Tahiti ar dispărea" cu moravurile sale cu tot (*Reflexionen,* 1500).

Am putea conchide propunând o caracterizare mai matură a așa-zisului "rigorism" al eticii lui Kant: el nu e reflexul banal al unei trăsături de caracter a autorului (pe care o avea) ori a rigidității recunoscute a eticii protestante, ci e o exigență impusă de cadrul *epistemologic* specific în care a fost edificată această teorie etică; rigorismul moral derivă din construcția *a priori* a teoriei (o construcție analogă metafizicii naturii) și constă în existența unor proceduri de *imunizare* a nucleului *a priori* al teoriei ("legile morale strict universale") în fața experiențelor recalcitrante și a aparentelor "excepții". Nucleul structural al teoriei (principiul suprem al moralității și sistemul datoriilor în genere) e menținut în fața unor potențiale excepții și contraexemple prin modificarea regulilor speciale, prin introducerea unor restricții interne în teorie (e.g. ierarhizarea datoriilor, distincția dintre maxime veritabile și maxime aparente) sau prin resemnificarea mulțimii aplicațiilor intenționate. De exemplu, un etician kantian care vede că teoria sa – teorie ce interzice în mod absolut minciuna – nu explică un anume tip de acțiune morală *excepțională* ("minciuna necesară" sau nobilă), nu va declara pentru aceasta că teoria (mai exact, datoria *a priori* de a nu minți fără excepție) e falsificată de amintitul contraexemplu sau că ea are prin aceasta o "excepție" ci, dimpotrivă, va modifica faptele, conchizând, eventual, că așa-zisa "minciună necesară" *nu e* de fapt o minciună, ci un *alt* fel de "a nu spune adevărul" decât minciuna, care e justificat de o *altă* datorie decât datoria de a nu minți.

---

[14] În opinia lui Kant, "prima condiție pe care trebuie să o satisfacă o teorie a moralității demnă de atenție este cea a acordului cu intuiții care conferă substanță rațiunii morale comune. Incapacitatea unei filosofii morale de a da socoteală de reprezentările morale ale rațiunii sănătoase, de a contribui la întemeierea și clarificarea lor, îi va fi fatală" (M. Flonta, *Kant în lumea lui și în cea de azi*, Editura Polirom, Iași, 2005).

3. De ce excepțiile de la legea morală sunt imposibile?

Să plecăm de la o datorie pură, strict universală, valabilă deci pentru orice ființă umană *în genere* și indiferent de circumstanțe:

(D): Trebuie să fii sincer (în orice circumstanțe).

În raport cu ea, „Trebuie să fii sincer în relațiile de familie" și „Trebuie să fii sincer în raporturile contractuale" sunt două *aplicații*, două „datorii speciale" aparținând eticii empirice, valabile pentru grupuri particulare de ființe umane și subordonate datoriei pure (D). Fiind o lege "strict universală", deci *a priori*, ea *nu poate* avea nici o excepție (CRP, B 4). Ce poate însemna „excepție" în acest caz? Ea poate însemna, eventual, o *nerespectare accidentală* a legii, de pildă faptul că am mințit pur și simplu într-o anumită împrejurare. Dar acesta nu e un sens semnificativ al cuvântului "excepție", căci asemenea excepții au toate legile, și anume tot timpul. Chiar dacă am trăi într-o lume reală în care toate persoanele *ar minți mereu*, datoria *a priori* de a nu minți și-ar menține valabilitatea, odată ce a fost stabilită prin mijloace raționale (a fost "dedusă" prin Formula umanității, de pildă); căci ea e, prin defmiție, complet independentă de faptele empirice.

Kant pare să identifice, totuși, două sensuri plauzibile ale *excepției de la lege*, pentru a respinge apoi posibilitatea amândurora. Primul e acela că legea e compatibilă cu "permisiunea" ("îndrituirea")[15] de a face, în anumite circumstanțe, la alegere, negația "sarcinii" trasată de lege: dacă legea categorică e "Trebuie să fii sincer (în orice circumstanțe)", atunci această lege ar admite, pentru unele circumstanțe excepționale, excepția "E *permis* să minți (în circumstanțele C)". Al doilea sens e mai tare: trebuie să admitem, pentru anumite circumstanțe, o datorie morală condiționată contrară legii, aceea de a minți – "Trebuie să minți (în circumstanțele C)".[16]

Prin urmare, o *excepție* de la (D) (Trebuie să fii sincer, punct) nu poate însemna altceva decât

i) fie că negația "sarcinii" ("sarcina" acestui imperativ categoric e "a fi sincer"; negația sarcinii e "a minți") este *permisă* ("permisă" în sensul

---

[15] "Acea acțiune este *permisă* (*licitum*) care nu e contrară obligației" (PP, *mm*, 6: 222). "O acțiune care nu este nici poruncită, nici interzisă, este numai *permisă*, întrucît cu privire la ea nu există nici o lege care să îngrădească libertatea noastră (îndrituirea noastră) și astfel nici o datorie. O asemenea acțiune e numită moral indiferentă (*indifferens, adiaphoron, res merae facultatis*); ... cuiva îi este *permis* să facă sau să nu facă ceva după bunul său plac, în afara legii care poruncește ... și a legii care interzice" (PP, *mm*, 6: 223).

[16] Această distincție e făcută de Kant în următorul pasaj: "Acum, *prima întrebare* este dacă omul are *îndrituirea* (dreptul) [îi e permis] să fie nesincer în cazurile în care nu poate evita un răspuns prin 'da' sau 'nu'. *A doua întrebare* este dacă, pentru a preveni o fărădelege care îl amenință pe el sau pe altcineva, omul nu este *ținut* [nu cumva are datoria]chiar să fie nesincer într-o anumită depoziție pe care e constrâns să o facă printr-o coerciție injustă" (PP, *sr*, 8: 426).

lui Kant, adică nici obligatorie şi nici interzisă, ci la alegerea agentului, şi deci "indiferentă moral"), i.e. agentului îi e îngăduit să mintă şi totodată îi e îngăduit să nu mintă, la alegere;

ii) fie că negația sarcinii este *obligatorie* (Trebuie să minți – în circumstanțele C).

La întrebarea dacă legea morală (D) poate admite asemenea "excepții" Kant răspunde negativ în studiul său polemic *Despre un pretins drept de a minți din iubire de oameni*, cu imperceptibile oscilații între planul juridic şi cel etic al discuției, ceea ce face cu atât mai dificilă interpretarea. Lăsând la o parte complicațiile acestui text, am putea observa, mai întâi, că aceste două "excepții" sunt, una, o permisiune ipotetică, iar cealaltă un imperativ *ipotetic*. În acest caz, fiind ipotetice, ele nu pot fi excepții *morale*, forma oricărui principiu moral fiind cea *categorică*.

În al doilea rând, ele nu ar putea fi excepții şi dintr-un motiv strict *logic*: dacă acceptăm (D), atunci ambele variante ale "excepției" sunt *logic imposibile* – ceea ce nu face decât să confirme "rigorismul" lui Kant. Căci dacă "Trebuie să fii sincer (în orice circumstanțe)" e o datorie morală, atunci "Trebuie să minți (în circumstanțele C)" nu poate fi o datorie morală căci e *contrara* ei, iar contrarele nu pot fi adevărate împreună. Pe acelaşi temei strict logic, dacă "Trebuie să fii sincer (în orice circumstanțe)" e o datorie morală, atunci *contradictoria* ei, anume "e fals că [e fals că "Trebuie să minți" & e fals că "E permis (indiferent) să minți"]", e falsă; prin urmare "E permis (indiferent) să minți (în circumstanțele C)" e şi ea falsă. În concluzie, dacă datoria sincerității e adevărată, atunci e fals că "Trebuie să minți" şi e totodată fals că "E permis (indiferent) să minți". Acesta nu e chiar argumentul lui Kant, dar mi se pare că reprezintă infrastructura logică simplă aflată tacit în spatele argumentelor "metafizice" complicate ale lui Kant.

În concluzie, ambele sensuri de mai sus ale "excepției" de la legea morală contrazic (D) („eu daunez formal, deşi nu material"), iar a admite asemenea „excepții" înseamnă a accepta că (D) „se contrazice singură" (PP, *sr*, 430): cel care „cere permisiunea să gândească posibile excepții este prin chiar acest lucru un mincinos (*in potentia*), căci el arată că nu recunoaşte sinceritatea ca o datorie în sine şi îşi rezervă pentru sine excepții de la o regulă care prin esența ei nu admite excepții ... căci excepțiile ar anula universalitatea ei" (*ibid*). De aici rezultă că e cât se poate de logic să susținem, împreună cu Immanuel Kant, că o lege morală strict universală nu poate avea "excepții" fără a se auto-anihila. Aceasta este chiar teza rigoristă.

4. Teoria lui Kant poate explica unele excepții aparente

Este cazul să ne întrebăm acum dacă, în condițiile descrise mai sus, e plauzibil să credem că I. Kant a fost atât de rigid încât să excludă din discuție

orice sens al ideii de "excepție" de la legea morală strict universală, așa cum l-au acuzat bunăoară utilitariștii, mândri de flexibilitatea teoriei lor. Putea el susține că e moral să contribui la uciderea prietenului meu doar de dragul de a nu-l minți pe ucigaș că acesta se află în casa mea? Mi se pare că, în ciuda unor aparențe contrare, răspunsul corect este cel negativ. Rigorismul etic al lui Kant e suficient de maleabil! El nu exclude, sau nu exclude în *orice sens* al cuvântului, "excepțiile" de la legea morală. Desigur, Kant crede și afirmă explicit că termenul "excepție" e unul nepotrivit aici[17], dar admite existența unor *situații excepționale* – pe care noi le numim în limbaj obișnuit "excepții" – și care presupun "determinarea mai concretă" și mai nuanțată a aplicării principiilor la asemenea cazuri deosebite care pot apărea în experiență (PP, *sr*, 615). În acest fel, rigidele sale legi morale ajung să se mlădieze oarecum pe fapte, în funcție de varietatea circumstanțelor contingente în care s-ar putea afla omul. Cea mai bună probă în favoarea disponibilității lui Kant de a absorbi în teorie unele cazuri excepționale semnificative moral e reprezentată de "întrebările cazuistice" care abundă în *Metafizica moravurilor*; e vorba de enumerarea unor cazuri problematice, rebele, dilematice, care par a fi abateri *tipice* de la legea morală, dar pe care buna noastră creștere ne obligă, totodată, să le considerăm ca morale.

De pildă, așa cum am văzut, Kant susține că sinceritatea e o datorie morală absolută și că inversul acesteia, minciuna, e moralmente interzisă *indiferent de circumstanțe*, minciuna fiind una dintre formele de disimulare a adevărului. Dar, în același timp, el e gata să accepte că *alte* forme de disimulare sau nespunere a adevărului sunt permise sau chiar obligatorii – și chiar acest detaliu a scăpat criticilor duri ai "rigorismului" kantian. Căci ei plecau de la presupunerea că minciuna e totuna cu nespunerea adevărului, în timp ce Kant avea o părere diferită: "nu orice neadevăr e o minciună" – de pildă, "echivocul" e o disimulare a adevărului și, în condițiile în care nu am declarat explicit că voi spune ceea ce cred, "*aequivocatio* este permisă" (LE, 203, 204). Echivocul nu trebuie însă privit ca o *excepție* de la datoria absolută a sincerității (ca o încălcare *licită* a acesteia într-un anume caz particular), căci el nu cade sub *această* datorie.

Un alt exemplu: e indiscutabil faptul că I. Kant vorbește despre sinucidere ca despre o interdicție etică absolută, dar în același timp el se întreabă dacă nu cumva sinuciderea patriotică sau riscarea vieții sunt cazuri de sinucidere *permise* sau chiar *obligatorii* din punct de vedere etic. Și de ce nu ar fi chiar așa dacă putem arăta că ele nu contrazic datoria etică *a priori* a "autoconservării naturii animale a omului". Sugestia mea este că, în ciuda unei interpretări tradiționale contrare, teoria etică a lui Kant este suficient de flexibilă pentru a da seama de o multitudine de complexități factuale de acest fel, legate mai ales de situațiile

[17] "Căci excepțiile ar distruge tocmai universalitatea datorită căreia ele poartă numele de principii" (PP, *sr*, 615)

extreme, iar autorul ei a fost perfect conştient de acest fapt şi de importanţa luării lui în discuţie.

Într-un sens general, atunci când teoria lui Kant se confruntă cu cazuri excepţionale, rebele, dar susţinute de intuiţiile morale cele mai adânc înrădăcinate ale raţiunii morale comune, am putea adopta următoarele soluţii:

(i) Să *respingem teoria* lui Kant pe motivul că nu poate explica fapte morale recunoscute ca atare de conştiinţa morală comună; această atitudine „extremist raţionalistă" a fost adoptată de criticii radicali ai lui Kant, cum au fost utilitariştii, care au acuzat teoria de „cult al regulii" şi de inadecvare la diversitatea şi subtilitatea faptelor şi circumstanţelor morale reale.

(ii) Să *nuanţăm teoria* lui Kant prin *concesii* făcute unor teorii concurente sau prin modificări şi dezvoltări *ad hoc* menite să permită absorbirea cazurilor rebele; evident, ceea ce se obţine în acest caz nu mai e „teoria lui Kant", ci mai degrabă o „teorie kantiană"[18].

(iii) Să *menţinem teoria* lui Kant şi să *ignorăm* dogmatic toate cazurile care o contrazic. Aşa procedează unele interpretări simplificatoare, de manual. Kant însuşi nu a procedat aşa.

(iv) Să *menţinem teoria* lui Kant, cu al său principiu absolut şi *fără excepţii*, dar să acceptăm că datoriile morale absolute (juridice şi etice), valabile pentru fiinţa umană *în genere* (şi cuprinse în partea *pură* a filosofiei sale practice, „metafizica moravurilor"), admit, totuşi, într-un sens *impropriu*, „excepţii", ceea ce e totuna cu a spune că teoria dispune de strategii de „imunizare" a nucleului său *a priori* pentru a da seama de o serie de cazuri rebele. În felul acesta, deşi nu vom încălca datoriile *a priori*, vom putea face totuşi loc şi aparentelor excepţii, vom putea accepta ca morale aceste *pseudo-excepţii* de la lege (le vom absorbi în teorie) fără a abandona, totuşi, nucleul dur al principiilor ei *absolute*[19]. Aceasta mi se pare că a fost abordarea lui Kant însuşi.

Pentru a ilustra mai în detaliu această strategie kantiană (pe care am putea-o numi în sens propriu „rigorism" moral), voi comenta un exemplu mult discutat, acela formulat de autor într-un articol din 1797 pe tema unui presupus drept de a minţi din iubire de semeni (altruism). Kant conchide aici, perfect consecvent cu spiritul filosofiei sale practice pure care conţine legi morale *necesare şi universale*: „A fi *sincer* (onest) în toate declaraţiile este, prin urmare, o poruncă sacră a raţiunii care prescrie necondiţionat, una care nu poate fi

---

[18] Aşa procedează C. Korsgaard în studiul său *The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil*, în J. Rachel (ed), *Ethical Theory*. Oxford University Press, 1998.

[19] Aşa procedează T. Hill jr. în *Dignity and Practical Reason*, Cornell University Press, 1992, cap. 10.

restricționată de nici un avantaj. ... Toate principiile practice de bază ale dreptului trebuie să conțină adevărul strict, ... dar *niciodată excepții* de la aceste principii; căci excepțiile ar anula universalitatea abordării în virtutea căreia acestea pot fi numite principii de bază" (PP, *sr*, 613, 615). Articolul e o replică la pamfletul adresat de scriitorul și omul politic francez Benjamin Constant „unui filosof german" care susținea teza că datoria de a spune adevărul e necondiționată și absolută; aceasta, adaugă Constant, este o teorie implauzibilă căci adoptarea ei ca ghid al conduitei ar face imposibil comportamentul social așa cum îl cunoaștem noi astăzi: bunăoară, ar trebui să spunem că e *imoral* să mințim un răufăcător care ne întreabă dacă un prieten de-al nostru, pe care el tocmai îl urmărește pentru a-l ucide, se ascunde sau nu în casa noastră; deci, din scrupule morale, ar trebui să-i spunem ucigașului adevărul chiar dacă suntem conștienți că astfel vom sacrifica viața prietenului nostru. Or, nici un om bine educat moral nu va accepta să facă aceasta. Morala comună, adânc înrădăcinată în noi, ne cere contrariul: să ne apărăm prietenul chiar și prin minciună. Teza lui Constant este, așadar, acesta: datoria de a nu minți trebuie desigur respectată în genere, dar există situații excepționale în care ea trebuie *încălcată în mod sistematic* de pildă, atunci când consecințele încălcării ei sunt mult mai bune decât consecințele respectării ei (e.g. când, mințind, salvez viața cuiva). Trebuie să avem, așadar, un drept de a minți din iubire de semeni și chiar o datorie de a face asta. Datoria de a spune adevărul nu e, așadar, necondiționată, cum susține "un filosof german" (Kant), ci trebuie să aibă *excepții* în circumstanțe speciale, cum ar fi datoria de a minți pentru a salva viața unui om.

Excepția de la legea (D) ar trebui să fie: în circumstanțele în care un prieten se ascunde în casa ta (sau ceva asemănător), urmărit fiind de un răufăcător care vrea să-l omoare, *trebuie să-l minți* pe acesta din urmă atunci când te întreabă dacă persoana pe care o urmărește se ascunde în casa ta:

(D'): Trebuie să minți (în circumstanțele C).

Kant nu e atât de obtuz încât să nu vadă că a respinge această regulă înseamnă a intra în conflict cu convingerile noastre morale cele mai adânc înrădăcinate. Și cu toate că teoria sa are și menirea de a corecta moravurile corupte, ea trebuie nu mai puțin să justifice acele practici morale care sunt larg recunoscute, chiar dacă ele par a intra în conflict cu principiile *a priori* ale teoriei. El se află acum într-o situație aparent imposibilă: cum aș putea să justific moral "minciuna necesară" fără să mint? Cum aș putea să justific *nerespectarea* legii morale care interzice minciuna fără a o *încălca*? Acum intră în joc spre a-și arăta utilitatea strategiile de imunizare a nucleului *a priori* al teoriei etice în fața unor aparente *excepții tipice.*

În articolul în care polemizează cu Constant, Kant nu pare să lase nici o șansă minciunii care se soldează cu salvarea unei vieți. A-l minți pe răufăcător

înseamnă a încălca „datoria absolută de a nu minți”, deci a comite o imoralitate, chiar dacă *în acest caz particular*, această minciună s-ar solda cu salvarea vieții prietenului. Tonul articolului e dat de caracterul său polemic; Kant accentuează aici în mod unilateral aspectul de necesitate şi universalitate strictă a legilor morale pe care nu l-a înțeles Constant. Dincolo de acest aspect însă, mai puteau fi adăugate o serie de nuanțări. Căci în prelegerile sale de etică el se dovedeşte mult mai echilibrat, căutând o soluție pentru a putea justifica acțiunea de a salva viața prietenului; prin urmare, el vrea să găsească un sens *acceptabil* al “excepției” pentru un caz de acest tip. E vizibil efortul său de a-şi adapta teoria intuițiilor noastre morale cele mai adânc înrădăcinate, cum e aceea că e moral să-l mințim pe ucigaşul aflat în căutarea prietenului. Voi urmări în continuare cum are loc această *adaptare* a teoriei sale morale “rigoriste” la intuițiile simțului moral comun şi voi argumenta că *aparentele* “excepții”, acceptate de teorie, sunt produsul acestei strategii de adecvare, fără a fi însă excepții veritabile - în unul din cele două sensuri menționate mai sus.

Bunăoară, Kant discută în cursurile sale un caz care mi se pare cvasi-identic cu cel al lui Constant şi în analogie cu care l-am putea reevalua pe acesta din urmă. E vorba de situația în care „un duşman mă ia de gât şi-mi cere să-i spun unde îmi țin banii”; este oare moral, în acest caz, să-l *mint*? (LE, 203). Soluția lui Kant e, aici, în esență, următoarea: întrebarea dacă e imoral (nedrept) sau nu să *mint* în acest caz e greşit pusă; e imoral (nedrept) să mint în *orice* caz – aşa cum îmi cer principiul suprem al moralității şi principiul universal al dreptului (pentru datoriile etice, respectiv juridice). În *această* situație particulară, însă, *în joc nu se află maxima minciunii*, ci o alta, aceea a „ascunderii adevărului”, care e diferită de prima. Or, aceasta nu e imorală. Prin urmare, strategia lui Kant e *să mențină ca absolută datoria de a nu minți* prin *schimbarea maximei* care pare s-o contrazică. În aceste condiții, am putea să-i împăcăm pe Kant şi Benjamin Constant presupunând că în exemplul dat de acesta din urmă nu avem o „minciună” (*mendacium*), ci o „nespunere a adevărului” (*falsiloquium*). *Nespunerea adevărului* e actul prin care cineva nu spune ceea ce crede că e adevărat, fără ca preopinentul său să presupună că el va spune ceea ce crede; e cazul “când cineva doar spune ceea ce nu gândeşte, celălalt rămânând liber să ia aceasta aşa cum îi place” (PP, *mm*, 238). De exemplu, atunci când vreau să-mi ascund intențiile față de celălalt, el însuşi presupunând că voi face asta (ca într-o negociere sau ca atunci când sunt luat de gât de duşman pentru a-i spune unde țin banii), eu pur şi simplu “nu spun adevărul”, dar nu “mint”, căci “duşmanul ştie că voi ascunde informația” (LE, 203). *Minciuna*, în schimb, înseamnă a spune în mod intenționat (cu deplină conştiință) contrariul a ceea ce cred în sinea mea (“o nespunere intenționată a adevărului în exprimarea propriilor gânduri”) presupunându-se că celălalt aşteaptă de la mine să-i spun adevărul (pentru că, de pildă, i-am promis; sau, în cazul “minciunii juridice”, el chiar având un *drept* în acest sens). Numai cu

această din urmă condiție minciuna (spre deosebire de nespunerea adevărului) e o "înşelare" a preopinentului şi deci o violare a "demnității" umane (sau, în cazul minciunii juridice, o violare a unui drept).[20] Minciuna e un neadevăr ce prejudiciază umanitatea din om (*falsiloquium in praejudicium humanitatis*). Opusul minciunii e "sinceritatea" (*Wahrhaftigkeit, veracitas*), adică exprimarea intenționată a ceea ce crezi în sinea ta[21]. Opusul nespunerii adevărului e spunerea adevărului (*veriloquium*).

În aceste condiții, în cazul duşmanului care mă întreabă unde îmi țin banii, „pot să ascund informația, deoarece el vrea să utilizeze rău adevărul. Aceasta nu e încă *mendacium*, căci celălalt *ştie că eu îi voi ascunde informația* şi că el nu are nici un drept să îmi ceară adevărul" (LE, 203). Prin urmare, Kant absoarbe în teorie acest caz rebel sugerând că aici *maxima veritabilă e alta* decât aceea a minciunii şi această nouă maximă (nespunerea adevărului) nu e contrară datoriei de a nu minți: „Eu *pot*, totuşi, să comit un *falsiloquium* atunci când intenția mea e să îmi ascund intențiile în fața celuilalt, iar acesta poate de asemenea presupune că eu voi face asta, deoarece (să zicem) scopul său e să utilizeze adevărul într-un sens rău" (*ibid*). Aşadar, revenind la exemplul lui Constant, Kant ar putea şi el susține că e permis ca eu să *spun un neadevăr* răufăcătorului care mă întreabă dacă cel pe care-l urmăreşte se ascunde în casa mea, respectând în acelaşi timp datoria de a nu minți. Dacă însă aş avea o asemenea relație cu răufăcătorul încât el să fie convins că eu îi voi spune tot ceea ce cred, sau i-am promis aceasta, şi totuşi îl înşel, atunci îi voi fi spus o *minciună* şi deci voi fi comis o *imoralitate* „deoarece am acționat împotriva dreptului umanității". În concluzie, cu toate că minciuna rămâne interzisă în mod absolut, Kant pare a fi dispus să recunoască faptul că, într-un *anume* sens, protejarea prietenului prin dezinformarea criminalului poate fi acceptată, dar nu ca "excepție" de la datoria sincerității, nu ca o încălcare a acesteia, ci ca o *aparentă* „minciună necesară" ce se referă, în realitate, la maxima *nespunerii adevărului*, o maximă care e *permisă*, fără a avea o încărcătură propriu-zis morală. A spune acel neadevăr răufăcătorului, aşadar, şi a apăra prin aceasta viața prietenului tău *nu e o datorie morală*, ci e o acțiune

---

[20] "Minciuna este un dispreț şi oarecum o distrugere a demnității umane. Un om care nu crede ceea ce el însuşi îi spune unui alt om ... are o valoare încă şi mai mică decât ar avea un obiect" (PP, *mm*, 429).

[21] "În doctrina dreptului, nespunerea intenționată a adevărului e numită *minciună* numai dacă violează dreptul altuia; dar în etică, unde din absența prejudiciului nu e dedusă nici o îndrituire, e de la sine înțeles că nici un neadevăr intenționat în exprimarea propriilor gânduri [nu poate să nu fie numit minciună] (PP, *mm*, 429). "Minciuna (în sensul etic al cuvântului), nespunerea intenționată a adevărului în genere, nu e nevoie să *aducă prejudicii* altuia pentru a fi repudiată; căci în acest caz ar fi o violare a drepturilor altuia. Ea poate fi făcută doar din neseriozitate sau chiar din generozitate; cel ee o spune poate intenționa chiar atingerea unui scop bun prin ea. Dar acest mod de a atinge scopul este, doar prin forma sa, un delict al omului față de propria sa persoană şi un fapt nedemn, care-l compromite în proprii săi ochi" (PP, *mm*, 430).

neutră moral care rămâne la latitudinea ta să o faci sau nu. Dacă îi spui răufăcătorului că prietenul tău nu e în casă, când de fapt el este acolo, nu înseamnă că ai comis un act imoral (care încalcă datoria de a nu minți). A susține *fără restricție* datoria *a priori* de a nu minți și a disimula adevărul (*falsiloqium*) în mod contingent sunt două acte perfect compatibile. Căci "nu orice nespunere a adevărului e o minciună; ea e o minciună numai atunci când există o declarație expresă a voinței mele de a-i spune celuilalt gândurile mele" (LE, 203).

Exemplul formulat de Benjamin Constant ar putea fi interpretat și în alt fel: pentru a salva caracterul necesar și universal al principiului metafizic „Trebuie să nu minți" acceptând totodată că nu am voie să colaborez cu răufăcătorul la uciderea prietenului meu, Kant recurge la aceeași strategie a resemnificării maximei, dar de data aceasta noua maximă e subordonată unei „datorii speciale" care reprezintă aplicarea unei *alte* "datorii *a priori*" decât aceea care interzice minciuna. Pseudo-excepția va fi, în acest caz, nu o permisiune, ci o datorie morală. O asemenea interpretare se poate baza pe exploatarea ambiguității exemplului dat, care ar putea fi citit fie în felul următor:

(1) *Trebuie să minți* pentru a salva viața unui prieten refugiat în casa ta ...",

fie în acest fel:

(2) *Trebuie să salvezi viața* unui prieten refugiat în casa ta mințind un răufăcător care ....".

În această interpretare, (1) contrazice datoria *a priori* „Trebuie să nu minți (în nici o împrejurare)" și, deci, nu poate fi o datorie specială subordonată acesteia (o aplicație). Pe de altă parte, (2) e o specializare a *altei* datorii *a priori*, anume aceea că „Trebuie să nu ucizi oameni nevinovați (în nici o împrejurare)"[22]. În aceste condiții, am putea conchide că așa-zisul act de a-l minți pe răufătător din exemplul formulat de Benjamin Constant nu reprezintă în realitate o „excepție" de la datoria de a nu minți, adică o încălcare valabilă a datoriei într-un caz particular, ci o „datorie specială" subordonată *altei* datorii (juridice) *a priori*: „Trebuie să nu ucizi (sau să nu facilitezi uciderea unor) persoane nevinovate". Eu nu am, așadar, datoria de a-l minți pe răufăcător (căci nu pot avea o asemenea datorie), ci am datoria de a nu facilita uciderea prietenului meu prin furnizarea informației cerute. Iată cum o datorie specială subordonată unei anumite datorii strict universale (i.e.

[22] Aceasta este o datorie *juridică*, dar (2) ar putea fi considerată drept datoria *etică* "de a iubi celelalte ființe umane" sau "datoria filantropiei": "a face din bunăstarea și fericirea celorlalți propriul meu *scop*" (PP, *mm*, 450, 452). "A salva o ființă umană" se numără printre faptele care fac în așa fel încât "lucrurile să meargă bine" pentru toți.

datoria de a nu facilita uciderea ...), poate *părea*, la o analiză superficială, o „excepție" de la o *altă* datorie (i.e. datoria de a nu minți). În toate aceste exemple, în ciuda excepțiilor aparente, caracterul absolut al datoriilor *a priori* ale metafizicii moravurilor rămâne intact.

Exemplul lui Constant ar putea fi interpretat şi ca o formă de *conflict al datoriilor*: conflictul ar apărea între datoria de a nu minți şi datoria de a apăra viața (celui urmărit). Titlul articolului lui Kant sugerează o asemenea interpretare: e vorba de un presupus drept de a minți din iubire de oameni (filantropie), adică de permisiunea de a încălca datoria de a nu minți pentru a respecta "datoria bunăvoinței" ("datoria iubirii aproapelui"), anume aceea de a-mi găsi satisfacție în bunăstarea celorlalți făcând din scopurile lor propriile mele scopuri (PP, *mm*, 450)[23]. Etica lui Kant a fost adesea acuzată de incapacitatea de a rezolva problema conflictului datoriilor, un fapt de viață cât se poate de obişnuit, ce pare a fi însă principial respins de această teorie bazată pe teza fundamentală a *coerenței reciproce* a tuturor datoriilor. De fapt, ceea ce avem în cazul analizat de noi nu e o contradicție a datoriilor absolute însele (acestea nu se pot contrazice atâta vreme cât au fost deduse cu ajutorul aceleiaşi proceduri din acelaşi Principiu suprem al moralității), ci o imposibilitate de a aplica o datorie la o anumită maximă deoarece aceasta antrenează automat *încălcarea* altei datorii: dacă nu îl mint pe criminal, facilitez crima, deci îmi încalc datoria de a apăra viața, care e un scop vital al prietenului meu. Kant pare a rezolva asemenea situații în felul următor: el consideră că acestea nu sunt, în realitate, cazuri de conflict al datoriilor (*antinomia leges*), căci nu legile însele se află în conflict, ci temeiurile lor (*rationes obligandi*). „Legile şi regulile nu pot fi universale şi deci necesare dacă opusele lor nu sunt imposibile; deci două datorii universale nu se pot contrazice reciproc; numai temeiurile datoriilor, *ratio obligandi*, se află în conflict aici deoarece fiecare dintre ele e doar un temei insuficient pentru a determina actul datoriei" (LE, 296) (PP, *mm*, 224). Soluția lui Kant în acest caz e *ierarhia datoriilor*. Regula după care trebuie judecate aceste cazuri este: „legea mai puternică prevalează; dacă legile se află în conflict, fă o excepție pentru cea mai slabă. Astfel, datoriile imperfecte cedează întotdeauna în fața celor perfecte, tot aşa cum mai multe datorii imperfecte au prioritate în raport cu una singură; de exemplu, nenorocirea altuia, fie ea şi mortală, nu mă poate sili să contractez o datorie sau să-i fiu recunoscător atunci când părinții mei mor de foame" (*ibid*). Kant pare a sugera aici că datoriile față de sine sau față de cei apropiați prevalează asupra datoriilor față de alții. În cazul de mai sus, datoria perfectă de a nu minți are ca

[23] Sau, poate ar fi mai exact să vorbim aici de o altă datorie a iubirii practice față de ceilalți oameni, anume de "datoria simpatiei": "Aş vrea pentru prietenul meu nu ca el să mă poată ajuta în caz de sărăcie, boală, închisoare etc., ci mai degrabă ca eu să fiu alături de *el* şi să salvez o ființă umană" (PP, *mm*, 457).

temei menținerea coeziunii sociale (LE, 201). Kant acceptă că asemenea cazuri se pretează întotdeauna la îndelungi controverse. Dar trebuie să ne amintim că testul oferit de teoria sa nu e nici pe departe un algoritm, ci o procedură de tip deliberativ, mereu revizuibilă, constând din „constrângerile-cadru ale principiilor mai specifice pe care agenții le pot adopta", constrângeri-cadru care nu sunt propriu-zis decizii, ci doar ghidează deciziile[24].

Asemenea strategii de justificare a unor *aparente* „excepții" de la lege, menținând totodată legea în toată universalitatea ei strictă, pot fi mai multe la Kant. Cred însă că aceste câteva exemple au fost suficiente pentru a ilustra teza pe care o susțin aici: anume că teoria lui Kant îmbină un „rigorism" ce rezultă cu necesitate din articulațiile sale teoretice interne, ca etică *pură*, cu o *flexibilitate moderată* care îi permite să evite, mai ales în situații excepționale, conflictul cu convingerile morale cele mai adânc înrădăcinate ale rațiunii morale comune. În fond, dacă e exploatată inteligent, s-ar putea ca această teorie „rigoristă" să se dovedească la fel de flexibilă ca orice altă teorie etică, menținând totuși acea aură de *fermitate*, de verticalitate, de respect absolut al principiilor, asociată îndeobşte regulilor morale de către conştiința comună.

---

[24] O. O'Neill, *Kantian Ethics*, în P. Singer (ed), *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1993 (1991), p. 182.

Tiparul s-a executat sub c-da nr. 2330/2009, la
Tipografia Editurii Universității din București